Ph. Pr.
1093
c

Ph. Pr.
1093 c

[Schulze]

<36625411810012 S

<36625411810012

Bayer. Staatsbibliothek

(v. G. E. Schulze.)

Einige Bemerkungen

über

Kants philosophische Religionslehre.

Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Critik der praktischen Vernunft.

Kiel,
bey Carl Ernst Bohn,
1795.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Diese Bemerkungen waren anfänglich blos für eine Anzeige von der philosophischen Religionslehre in der Neuen allgemeinen Deutschen Bibliothek bestimmt, wo man dieselben auch im 1sten Stück des 16ten Bandes größtentheils antreffen wird. Einer meiner Freunde, der zufälliger Weise diese Anzeige im Manuscripte zu sehen bekam, rieth mir, dieselbe noch besonders abdrucken zu laßen, damit die darinn enthaltenen Untersuchungen auch von denen gelesen und erwogen werden könnten, von welchen die Neue

allgemeine Deutsche Bibliothek nicht gelesen wird. Da dieser Rath von einem Manne herrührte, der in der Philosophie eine eben so gründliche und ausgebreitete Kentniß besitzt, als wie in der christlichen Theologie; so glaubte ich, denselben befolgen zu dürfen, und auf diese Art ist das gegenwärtige Werk entstanden.

Den Bemerkungen über die philosophische Religionslehre, die in der Anzeige dieses Werkes in der Neuen allgemeinen Deutschen Bibliothek enthalten sind, habe ich in der gegenwärtigen Schrift noch einige, wie ich glaube, nicht ganz überflüßige Erläuterungen und Zusätze beygefügt. Die Untersuchung über das Verhältniß der Moral-Theologie zur reinen moralischen Gesinnung war aber für eine Anzeige in der Neuen allgemeinen

nen Deutschen Bibliothek zu lang; sie ist daher im gegenwärtigen Werke zum erstenmal abgedruckt worden.

Da der Name des Verfaßers auf das Urtheil über den Werth eines Werkes niemals Einfluß haben sollte; so habe ich auch geglaubt, den meinigen auf dem Titel-Blatte der gegenwärtigen Schrift weglaßen zu können.

Uebrigens muß ich noch anmerken, daß alle Anführungen der philosophischen Religionslehre im gegenwärtigen Werke sich auf die zweyte Auflage derselben beziehen. — Den 20sten Februar 1795.

Der Verfaßer.

Innhalt.

I. Ueber das Verhältniß der Moral-Theologie zur reinen moralischen Gesinnung. S. 5 ff.

II. Ueber die Allgemeinheit des sittlichen Verderbens in der menschlichen Natur. S. 64 ff.

III. Ueber die Pflicht, einen ethischen Staat Gottes unter den Menschen zu errichten. S. 103 ff.

IV. Ueber die moralische Auslegung der heiligen Schrift und des Kirchenglaubens. S. 119 ff.

Da

Da die Merkmale, wodurch die Superstition von der wahren und nach den Principien der Vernunft allein giltigen Religion unterschieden ist, immer noch häufig und sogar auch von vielen unter denienigen verkannt werden, welchen das ehrwürdige Geschäfft, die Kenntniß der wahren Religion auszubreiten, und die Ausübung derselben bey andern zu befördern, vorzüglich obliegt; da die Versuche, manchen Wahn des religiösen Aberglaubens mit den Grundsätzen der Vernunft und der wahren Religion in Uebereinstimmung zu bringen, noch oft erneuert, und dadurch die Gränzen, welche ienen von dieser trennen, für sehr viele ganz unkenntlich gemacht werden: So gehört die Kantische Vorstellung **der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft**, weil in derselben die Unterschiede, welche zwischen der Superstition und zwischen der wahren Religion statt finden, aufs vollständigste und deutlichste angegeben worden sind, wohl ohnstreitig zu den für Zeitgenoßen und Nachwelt wohlthätigsten Schriften; und alle dieienigen, welchen die Ausbreitung der wahren Religion am Herzen liegt, und welche die Ueberzeugung nähren, daß Sittlichkeit und Tugend nur in eben dem Grade unter den Menschen gedeihen und zunehmen können, in welchem der Aberglaube unter denselben abnimt, werden sich über die Herausgabe dieser Vorstellung der Vernunftreligion gewiß aufrichtig gefreuet haben.

Zwar werden die, welche sich in der Verehrung Gottes nicht durch Vorurtheile und Aberglauben, sondern blos durch die Einsichten der Vernunft haben bestimmen laßen, in der philosophischen Religionslehre des Königsbergischen Weltweisen keine ganz neuen Ideen und Aufklärungen über das Wesen der wahren Religion antreffen. Was unter den Griechen **Sokrates** und **Plato** schon predigten, was in den neuern Zeiten von den selbstdenkenden Verehrern des Christenthums gelehrt und behauptet worden ist, daß nämlich zur Verehrung Gottes einzig und allein die Beobachtung aller unserer Menschenpflichten als göttlicher Gebote gehöre, und daß hingegen iede Verehrung Gottes, die auf Sittlichkeit gar keine Beziehung hat, und zur Beßerung des menschlichen Herzens gar nichts beyträgt, ein Afterdienst Gottes sey, der aus dem Aberglauben und aus dem Verderbniß des menschlichen Herzens herrührt; das ist auch das Resultat der Untersuchungen, die in der philosophischen Religionslehre über das Wesen und über die Erforderniße der wahren Religion angestellt worden sind. Allein diese Uebereinstimmung der Gedanken des Erfinders der kritischen Philosophie über das Wesen der Religion mit den Gedanken aller derienigen, welche in ältern und neuern Zeiten sich in ihren religiösen Ueberzeugungen durch Vernunft haben leiten und bestimmen laßen, wird nicht nur für manchen Leser der philosophischen Religionslehre einen Beweis von der Wahrheit der Hauptsäße dieser Religionslehre enthalten, sondern giebt auch zu manchen angenehmen Betrachtungen Anlaß. Denn wie niederschlagend müßte nicht die Erfahrung seyn, daß

Verminderung der Herrschaft alles abergläubischen Wahns über die Gemüther der Menschen beytragen werde, als manches andere Werk, dem die Aufklärung in Sachen der Religion gewiß nicht ganz unbedeutende Fortschritte verdankt, darzu beygetragen hat. Ueberdieß giebt noch der geist- und kraft-volle Vortrag, der dem berühmten Verfaßer in einem so seltenen Grade eigen ist, diesem Werke einen ganz vorzüglichen klassischen Werth; und mir ist es unbegreiflich, wie man die Lektüre deßelben beendigen könne, ohne gegen den Verfaßer für die Nahrung, die Kopf und Herz daraus geschöpft haben, die Regungen des innigsten Dankes zu empfinden. —

So aufrichtig das Geständniß ist, das ich eben über den klaßischen Werth der philosophischen Religionslehre des Königsbergischen Weltweisen abgelegt habe; eben so aufrichtig ist aber auch die Erklärung, daß ich mich von der Wahrheit mancher Säze und Behauptungen in dieser Religionslehre nicht habe überzeugen können. Ob nun die öffentliche Mittheilung meiner Zweifel an der Wahrheit dieser Säze und Behauptungen einigen Nuzen stiften werde, wird die Erfahrung lehren. Ich sollte denken, dieser Nuzen wäre dann schon unleugbar, wenn iene Mittheilung auch nichts weiter bewirkte, als daß mancher die philosophische Religionslehre nochmals mit Aufmerksamkeit durchläse, und dadurch mit dem mannichfaltigen Reichthume an wichtigen und gewiß vollkommen wahren Gedanken in derselben vollständiger bekannt würde.

Zuvör-

Zuvörderst muß ich meine Leser auf den ersten Theil der Vorrede zur philosophischen Religionslehre aufmerksam machen, in welchem von der Moral-Theologie, oder von der durch die sittlichen Gesetze bestimmten Nothwendigkeit, das Daseyn eines moralischen und allvermögenden Welturhebers vorauszusetzen und zu glauben, gehandelt wird. In der Hauptsache stimmt dasienige, was in dieser Vorrede von den moralischen Gründen des Glaubens an Gott gesagt wird, mit demienigen überein, was sowohl in der Critik der praktischen Vernunft S. 215—255 und S. 5—10. als auch in der Critik der Urtheilskraft S. 405—423. bereits darüber gesagt worden ist. Allein die Vorrede zur philosophischen Religionslehre enthält die Erörterung eines in der Moral-Theologie höchst wichtigen Punktes, welche man in der Darstellung dieser Moral-Theologie und ihrer Gründe, wie solche in der Critik der praktischen Vernunft und in der Critik der Urtheilskraft gegeben worden ist, vergeblich sucht; und iene Vorrede macht es allererst **vollkommen begreiflich**, warum es für den Menschen **nothwendig** seyn soll, sich die Realisirung des **höchsten und vollendeten Guts** zum Obiekt des Willens zu setzen. Zwar ist bereits schon die innere Möglichkeit oder Gedenkbarkeit des höchsten vollendeten Guts, wegen der Unvereinbarkeit der Elemente, aus denen es nach der kritischen Philosophie bestehen soll, in ein Obiekt, in Anspruch genommen und bezweifelt worden, (*) woraus, wenn diese Zweifel ver-

(*) M. s. die Recension von Reinholds Briefen über die Kantische Philosophie in der Neuen a. d. Bibliothek X. B. I. St. 1 S. ff.

vernunftmäßig sind, auch die Unmöglichkeit, sich das höchste Gut zum Obiekt des Willens setzen zu können, sattsam erhellet: Allein meines Wißens ist bisher noch von keinem Gegner und auch von keinem Anhänger der kritischen Philosophie das Verhältniß des Vorsatzes, das höchste vollendete Gut und dessen Realisirung zum Obiekt des Willens zu machen, zur reinen moralischen Gesinnung, welche die praktische Vernunft unbedingt gebietet, untersucht worden, und konnte auch noch nicht untersucht werden, weil allererst in der Vorrede zur philosophischen Religionslehre eine deutliche Erklärung über dieses Verhältniß gegeben worden ist. Ich will also iezt diese Untersuchung anstellen. Es wird aber dieselbe nicht allein über die Richtigkeit der Zweifel an der innern Möglichkeit der Idee des vollendeten Guts, sondern auch über den Vorwurf, den man der Moral-Theologie schon so oft gemacht hat, daß nämlich die in derselben vorkommende Schlußart der menschlichen Vernunft ganz unnatürlich, und den Gesetzen derselben gar nicht angemessen sey, einigen Aufschluß geben können.

Ueber die Gründe der Nothwendigkeit für den Menschen, sich die Realisirung des vollendeten Guts, welches aus der völligen Ungemeßenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz und aus der Glückseligkeit, die mit ienen Gesinnungen harmonisch zusammentrifft besteht, zur Absicht seines Willens zu setzen, erklärt sich der Verfasser der philosophischen Religionslehre folgendermaaßen.

I. „Die

I. „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber auch alsdann durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil was nicht aus ihm selbst und seiner Freyheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt. Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subiektiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke verbinden; so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freyen Willkühr, das ist keines Zwecks, weder um was Pflicht sey, zu erkennen, noch darzu daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abstrahiren." Vorrede S. III—V. (*)

II. „Ob zwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der

 Willens-

(*) Es kann für manchen Leser nützlich seyn, wenn er hierbey die Critik der Urtheilskraft S. 420—423. nachsieht.

vernunftmäßig sind, auch die Unmöglichkeit, sich das höchste Gut zum Objekt des Willens setzen zu können, sattsam erhellet: Allein meines Wißens ist bisher noch von keinem Gegner und auch von keinem Anhänger der kritischen Philosophie das Verhältniß des Vorsatzes, das höchste vollendete Gut und dessen Realisirung zum Objekt des Willens zu machen, zur reinen moralischen Gesinnung, welche die praktische Vernunft unbedingt gebietet, untersucht worden, und konnte auch noch nicht untersucht werden, weil allererst in der Vorrede zur philosophischen Religionslehre eine deutliche Erklärung über dieses Verhältniß gegeben worden ist. Ich will also iezt diese Untersuchung anstellen. Es wird aber dieselbe nicht allein über die Richtigkeit der Zweifel an der innern Möglichkeit der Idee des vollendeten Guts, sondern auch über den Vorwurf, den man der Moral-Theologie schon so oft gemacht hat, daß nämlich die in derselben vorkommende Schlußart der menschlichen Vernunft ganz unnatürlich, und den Gesetzen derselben gar nicht angemessen sey, einigen Aufschluß geben können.

Ueber die Gründe der Nothwendigkeit für den Menschen, sich die Realisirung des vollendeten Guts, welches aus der völligen Ungemeßenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz und aus der Glückseligkeit, die mit ienen Gesinnungen harmonisch zusammentrifft besteht, zur Absicht seines Willens zu setzen, erklärt sich der Verfasser der philosophischen Religionslehre folgendermaaßen.

I. „Die

I. „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber auch alsdann durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil was nicht aus ihm selbst und seiner Freyheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt. Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl obiektiv, was das Wollen, als subiektiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke verbinden; so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freyen Willkühr, das ist keines Zwecks, weder um was Pflicht sey, zu erkennen, noch darzu daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abstrahiren." Vorrede S. III—V. (*)

II. „Ob zwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der

(*) Es kann für manchen Leser nützlich seyn, wenn er hierbey die Critik der Urtheilskraft S. 420—423. nachsieht.

Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl seyn, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die ienen gemäß genommen werden.“ Vorrede S. VI.

III. „Ohne alle Zweckbeziehung kann nämlich gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung seyn kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können, (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkühr, die sich keinen, weder obiektiv noch subiektiv bestimmten Gegenstand, (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzu denkt, zwar wie sie, aber nicht: wohin sie zu wirken habe, angewiesen sich selbst nicht Genüge thun kann.“ Vorrede S. VI.

IV. „So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freyheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft unmöglich gleichgiltig seyn, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und

und laßen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen." Vorrede S. VI. u. VII.

V. „Es ist also zwar nur eine Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen, (die Pflicht) und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angemeßene Glückseligkeit) zusammenvereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu deßen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müßen, das allein beyde Elemente deßelben vereinigen kann; (*) Aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer, weil sie unserm natürlichen Bedürfniße zu allem unsern Thun und Laßen im Ganzen genommen irgend einen Entzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschließung seyn würde. (**) Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt." Vorrede S. VII—VIII.

(*) Man vergleiche hierbey die Critik der praktischen Vernunft S. 224—225.

(**) Was zur praktischen Realität und Benutzung einer Idee erforderlich sey zeigt der Verfasser S. 64. in der philosophischen Religionslehre an.

VI. „Es kann also der Moral nicht gleichgiltig seyn, ob sie sich den Begriff von einem Entzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freyheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, obiektiv praktische Realität verschafft werden kann." Vorrede S. VIII.

VII. „Moral führt also unumgänglich zur Religion, oder zu dem Satz, es ist ein Gott, und mithin ist ein höchstes Gut in der Welt. Dieser Satz, wenn er als Glaubenssatz blos aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer a priori, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, hinausgeht und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. Wie ist nun aber ein solcher Satz a priori möglich? dieß wird aus folgenden Bemerkungen einigermaaßen verständlich." Vorrede S. IX. u. X. in der Anmerkung.

VIII. „Zweck ist iederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst einer Handlung; so wie das Gesetz (das praktisch gebietet), ein Gegenstand der Achtung ist. Ein obiektiver Zweck (d. i. derienige, den wir haben sollen), ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende

reichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Entzweck. Eigene Glückseligkeit ist der subiektive Entzweck vernünftiger Weltwesen, den iedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat und von dem es ungereimt wäre zu sagen: daß man ihn haben solle), und alle praktische Sätze, die diesen Entzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich empirisch." Vorrede S. XI.

IX. „Daß aber Jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Entzwecke machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz a priori, und zwar ein obiektiv praktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinaus geht, und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese gebieten nämlich schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben seyn, welcher er wolle, ia sie nöthigen sogar davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankommt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Entzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten." Vorrede S. XI.

X. „Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht

leicht auch aller endlichen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bey allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen, (*) und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (nexu finali) das erste ist." Vorrede S. XII.

XI. „An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann; das Gesetz also, was ihm bloß Achtung einflößt, ob es zwar ienes als Bedürfniß nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf deßelben zu Aufnehmung des moralischen Entzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe; das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche

(*) Dieß drückt der Verfaßer S. 203. in der philosophischen Religionslehre durch den Satz aus; Eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit kann dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden; und in der Critik der Urtheilskraft wird S. 420. gesagt; Aber das eine Erforderniß des Entzwecks (die Glückseligkeit) wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehliger Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wißen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Entzwecke macht.

liche Gut zu deinem Entzweck; ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das leztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß ienes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müßen, bezogen wird, (welche Eigenschaft deßelben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht) und ist (gleichwie die theoretischen und doch synthetischen Säze a priori) nur dadurch möglich, daß er das Princip a priori der Erkenntniß der Bestimmungsgründe einer freyen Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, so fern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Kausalität in der Welt, obiektive obgleich nur praktische Realität verschafft." Vorrede S. XII—XIII.

XII. „Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeyführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen hierzu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu seyn, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter deßen Vorsorge dieses geschieht; das ist, die Moral führt **unausbleiblich** zur Religion." Vorrede S. XIII. (*)

Ob

(*) Zu vergleichen ist hierbey noch, was in der philosophischen Religionslehre S. 282. ff. vom Verhältniß der Gottseligkeit

Ob nun die Moral durch ihre formalen und unbedingten Gesetze unausbleiblich zur Religion führe, und ob insbesondere die Beziehung der Beobachtung der Sittengesetze auf die dadurch zu bewirkende Realisirung des höchsten vollendeten Guts mit der reinen moralischen, durch die praktische Vernunft gebotenen Gesinnung vereinbar sey, oder nicht vielmehr diese Gesinnung gänzlich verderbe, das wird aus folgenden Bemerkungen erhellen.

1. Von den obigen Sätzen zeigt eigentlich nur erst der X. und XI. Satz deutlich an, auf welche Art die Idee des höchsten vollendeten Guts im Menschen entstehe, und was denselben zur Erzeugung dieser Idee nöthige. Da nun diese beyden Sätze für manchen meiner Leser wohl ziemlich unverständlich seyn mögten, so will ich dieselben zuvörderst erklären und ihren Innhalt etwas faßlicher zu machen suchen. Nach meiner Einsicht enthalten sie folgende Behauptungen.

a) Das praktische Vernunftvermögen des Menschen ist ein eingeschränktes Vermögen, das heißt, die praktische Vernunft nebst der darinn enthaltenen unbedingten

seligkeit zur Tugend gesagt wird. Besonders verdienen auch die Sätze S. 283. Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen, der Religionsbegriff aber ist durch Schlüsse heraus vernünftelt und S. 174. in Religionssachen ist es erlaubt einen Knoten durch eine praktische Maxime zu zerhauen, in Erwägung gezogen und werden, und können über die Beschaffenheit der Moral-Theologie eine wichtige Erläuterung geben.

dingten Gesetzgebung ist es nicht allein, was das Begehrungsvermögen des Menschen afficirt, und daßelbe bestimmt, sondern auf das Begehrungsvermögen hat auch die Sinnlichkeit mit ihren Bedürfnißen und den daraus entspringenden Neigungen Einfluß. Sollte die praktischgesetzgebende Vernunft ein uneingeschränktes Vermögen im Menschen seyn, so müßte sie ganz allein durch ihre Gesetzgebung das Begehrungsvermögen bestimmen, und alsdann würde in den Aeußerungen des Begehrungsvermögens gar keine Abweichung von den Geboten der praktischen Vernunft möglich seyn; iene würden vielmehr mit diesen beständig und nothwendig zusammentreffen, oder der Mensch würde gar nichts anders begehren können, als was die Gebote der praktischen Vernunft zu thun vorschreiben. Da nun aber die praktische Vernunft in dem Menschen ein eingeschränktes Vermögen ist, und da auf den menschlichen Willen auch die Sinnlichkeit mit ihren Bedürfnißen und Begierden Einfluß hat; so kommt es, daß der Mensch bey allen Handlungen, welche ihm die praktische Vernunft als Pflichten vorschreibt, sich nach dem Erfolg davon umsieht, um in diesem Erfolge etwas anzutreffen, was zum Zweck für ihn dienen und zugleich auch die Reinigkeit seiner Absicht bey der Beobachtung des Pflichtgebots beweisen kann; d. h. bey allen Handlungen, die das Sittengesetz vorschreibt, fragt der Mensch, wenn er sich darzu entschließen soll: Was wird die Wirkung und der Erfolg dieser Handlung für die Sinnlichkeit und deren Bedürfniße seyn? Enthielte dieser Erfolg gar nichts, was den Bedürfnißen der Sinnlichkeit angemeßen wäre; so würde er sich

auch

auch nicht zur Handlung entschließen, und das Gebot der praktischen Vernunft zur Regel seines Betragens machen. Inzwischen denkt sich der Mensch diesen Erfolg der Handlungen, zu denen er sich soll entschließen können, vermöge der unvertilgbaren Forderung der praktischen Vernunft an ihn so, daß er mit dieser Forderung doch einigermaaßen vereinbar ist, und mithin die Aufsuchung des Erfolgs bey allen moralisch gebotenen Handlungen selbst als Beweis für die Reinigkeit der Absicht bey den Handlungen angesehen werden kann. Dieser Erfolg nun, nach dem sich der Mensch bey den durch die Pflicht gebotenen Handlungen vermöge des Einflußes der Sinnlichkeit auf das Begehren umsieht, ist zwar etwas, das auf die Ausübung der Handlung allererst folgt, und durch dieselbe hervorgebracht wird; allein dadurch, daß der Mensch auf diesen Erfolg Rücksicht nimmt, wird die Vorstellung deßelben zur Triebfeder der Handlung erhoben, oder wird die Ursache von dem Entschluße zur Handlung.

b) Ohngeachtet zwar die bloße Vernunft dem Menschen den Zweck oder den Erfolg vorlegt, nach dem er sich bey den durch die Pflicht gebotenen Handlungen umsieht; so sucht er doch an diesem Zwecke, weil ihn der Einfluß der Sinnlichkeit auf sein Begehren zur Aufsuchung deßelben antreibt, etwas auf, das er lieben kann, das heißt, das für die Sinnlichkeit und deren Begierden ein Gegenstand des Wohlgefallens ist. Das moralische Gesetz aber ist blos ein Gegenstand der Achtung, denn es enthält gar keine Begünstigung für die Neigungen, und gebietet, dieselben einzuschränken. Es ist also gar nicht etwas, so ein Objekt der Liebe für

den

den Menschen ausmachte. Das Gesetz erlaubt es ferner eigentlich gar nicht, daß der Mensch bey seinen Handlungen sich nach dem Erfolg daraus umsehe, um in demselben etwas aufzusuchen, was für die Befriedigung der sinnlichen Begierden tauglich ist, und diese Befriedigung enthält. Das Gesetz gebietet vielmehr, eine Handlung blos wegen der Gesetzmäßigkeit und der Allgemeingiltigkeit ihrer Maximen zu vollbringen, und diese Gesetzmäßigkeit der Maximen zur alleinigen Triebfeder der Handlungen durch einen freyen Entschluß zu erheben. Inzwischen ist doch das Gesetz nachsichtsvoll gegen das aus dem Einfluße der Sinnlichkeit auf das Begehrungsvermögen herrührende Bedürfniß des Menschen, bey den Handlungen, die er vermöge des Pflichtgebots ausüben soll, einen Erfolg derselben aufzusuchen, der etwas den sinnlichen Bedürfnißen angemeßenes enthält, und gestattet, daß die Rücksicht auf den moralischen Entzweck der Vernunft, oder auf die von der Sittlichkeit zwar abhängige, aber doch auch mit derselben aufs innigste zusammenstimmende Glückseligkeit, unter die Triebfedern der Ausübung des Sittengesetzes aufgenommen werden darf; das heißt; der Mensch, seiner Bedürfniße als eines sinnlichen Wesens sich bewußt, denkt es sich als erlaubt, auf die Verbindung seiner Handlungen, die das Sittengesetz gebietet, mit einem Erfolg, der etwas für die Bedürfniße der Sinnlichkeit angemeßenes enthält, Rücksicht nehmen zu dürfen, wenn er sich zu diesen Handlungen entschließen soll; denn nur hierdurch ist es ihm möglich, in ieder Handlung, die er um des Gesetzes willen thut, auch den durch seine Natur unwiderstehligen Forderun-

gen der Sinnlichkeit ein Genüge zu thun. Wäre es ihm nicht möglich, in der Ausübung der Sittengesetze um ihrer selbst willen auch noch eine Beziehung auf seine Glückseligkeit anzutreffen und zu denken; so würde ihn dieß hindern, sich zur Ausübung des Sittengesetzes zu entschließen. Dadurch also, daß der Mensch den Satz: Es ist ein höchstes vollendetes Gut in der Welt; als wahr annimmt, ist es ihm allererst möglich, alle Hinderniße bey dem Entschluß, die Sittengesetze um ihrer selbst willen zu beobachten, aus dem Wege zu räumen; mithin hat dieser Satz praktische Realität. (*)

c) Mithin ist eigentlich der Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zum Entzweck deines Thuns und Laßens ein synthetischer Satz a priori, der aus der Forderung des moralischen Gesetzes abstammt, und durch den sich gleichwohl die praktisch gesetzgebende Ver-

(*) Ich befürchte nicht, daß man mir werde Schuld geben, ich habe den Verfaßer der philosophischen Religionslehre in Ansehung deßen, was ich ihn hier sagen laße, mißverstanden, oder gar absichtlich mißgedeutet. Zwar wird im Texte das Sittengesetz personificirt, und demselben beygelegt, was ich in dem Commentar den Menschen thun laße. Daher heißt es S. X. Zeile 20. Das Gesetz erweitert sich zum Behuf des Bedürfnißes, nach welchem der Mensch an dem Erfolg des Rechtverhaltens etwas aufsucht, das er lieben, (als Gegenstand des sinnlichen Wohlgefallens ansehen) könne, und nimt das, was die Vernunft als Entzweck und Erfolg des Rechtverhaltens denkt, unter die Gründe auf, wodurch der Mensch in der Beobachtung des Pflichtgebots sich darf bestimmen laßen.

Vernunft über den Inhalt des Sittengesetzes erweitert, in dem dieses von allem Erfolg unserer Handlungen zu abstrahiren gebietet, iene aber Handlungen auch in Beziehung auf ihren Erfolg zu vollbringen verlangt. Daß nun aber die praktische Vernunft in ihren Geboten sich über die Forderungen des Sittengesetzes erweitern könne, ist allein dadurch möglich, daß das Sittengesetz auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen, außer dem Gesetz, das dieselben gebietet, noch einen Zweck, der die Handlungen zu einem Gegenstand des Wohlgefallens für die Sinnlichkeit macht, denken zu müßen, bezogen wird. Durch diese Eigenschaft ist aber der Mensch ein Gegenstand der Erfahrung, oder sie kommt ihm als einem solchen Gegenstande nothwendig zu, denn iede Veränderung eines Gegenstandes in der Erfahrung muß als durch zureichende Gründe bestimmt gedacht werden, die selbst wieder Gegenstände der

laßen. Allein diese Ausdrücke darf man doch gewiß nicht im eigentlichen Sinn nehmen, denn alsdann enthalten sie Absurditäten. Das Sittengesetz verändert sich niemals, und ist immer daßelbe. In demselben ist ferner auch alles nothwendig bestimmt, denn es rührt aus der Vernunft her. Es kann sich also nicht selbst erweitern, und neue Bestimmungsgründe in sich aufnehmen. Aber der Mensch vernünftelt über das Sittengesetz und über deßen Forderung, und mögte dieselbe gern mit seiner Sinnlichkeit und mit den Bedürfnißen derselben in Uebereinstimmung bringen. Dieser erweitert also das Sittengesetz, und denkt sich Triebfedern bey der Beobachtung deßelben hinzu, die ursprünglich im Gebot der praktischen Vernunft gar nicht enthalten sind, (denn daßelbe empfiehlt keine Pflicht

Erfahrung ausmachen. Uebrigens ist der Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Entzwecke; nur dadurch möglich, daß er eben so, wie alle theoretischen, und dabey synthetischen Sätze a priori das Princip a priori für eine Erkentniß (die aus Erfahrung und Verstandesbegriffen besteht) ausmacht. Er macht es nämlich möglich, die Bestimmungsgründe einer freyen Willkühr in der Erfahrung überhaupt zu erkennen, in so fern diese Erfahrung, welche die Wirkungen der Moralität der Handlungen nur allein aus den Zwecken, so ihnen zum Grunde liegen, darstellig machen und als Wirkungen der Moralität beweisen kann, dem Begriffe der Sittlichkeit, als Kausalität in der Welt, Anwendbarkeit auf ein Obiekt, obgleich nur in praktischer Rücksicht, zu verschaffen im Stande ist, und es würde gar nicht möglich seyn, irgend eine Handlung, als einen Gegenstand der Erfahrung, von moralisch guten Maximen abzuleiten, wenn wir die Handlung

Pflicht durch den Erfolg der mit der Ausübung derselben verknüpft ist, sondern gebietet unbedingt) die aber das moralische Thun und Laßen zu einem Gegenstand des Wohlgefallens für die Sinnlichkeit machen. Meine Erklärung der angeführten Stelle wird überdieß noch theils durch dasienige, was S. XI. von dem an sich unbedingten Gebot der moralischen Gesetze gesagt wird, theils dadurch bestätigt, daß der Verfaßer die Nothwendigkeit, auf den Erfolg der Handlungen beym Entschluß darzu Rücksicht zu nehmen, aus der Eingeschränktheit des praktischen Vernunftvermögens, oder aus dem Einfluße der Forderungen der Sinnlichkeit auf das Begehren ableitet.

lung nicht als durch die Rücksicht auf das dadurch zu befördernde höchste vollendete Gut bestimmt und hervorgebracht denken wollten. (*)

2. Um die Wahrheit dieser Behauptungen prüfen, und die Natur der Nothwendigkeit, die in dem Satze: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zum Entzweck deines Thuns und Laßens; enthalten seyn soll, gehörig einsehen zu können; müßen wir noch den

(*) Vielleicht ist es manchen von meinen Lesern, denen die Lehrsätze der Critik der reinen Vernunft nicht bekannt genug sind, angenehm, wenn ich eine Erklärung des Ursprungs und der Bestimmung der synthetischen Grundsätze a priori beyfüge. — Nach der Vernunftkritik ist die Erfahrung Vorstellung der Gegenstände sinnlicher Wahrnehmungen in einem nothwendigen Zusammenhange, und zur Erfahrungskenntniß gehören nicht blos zufällige und veränderliche Wahrnehmungen, sondern auch nothwendige und allgemeine Merkmale, wodurch iene Wahrnehmungen ein gesetzmäßiges Ganzes werden. Die Quelle der Gesetzmäßigkeit der Erfahrungskenntniß liegt in dem Verstande, und dieser enthält a priori die obersten Gesetze aller Erfahrung, die mithin durch die gemeinschaftliche Wirksamkeit der Sinne und des Verstandes allererst wirklich wird. Die Abhängigkeit der Erfahrungskenntniß vom Verstande und von deßen Principien beweißt die Vernunftkritik aus der Natur der synthetischen Urtheile a priori, die bey der Erfahrung unentbehrlich sind, und durch die Anwendung auf Erfahrung, derselben Gesetzmäßigkeit und einen nothwendigen Zusammenhang verschaffen. Synthetische Urtheile sind nämlich solche, deren Prädikat nicht schon im Begriff des Subiekts

den Ursprung der Bestandtheile des höchsten Guts aufsuchen, und aus welchen Zweigen des Gemüths solche eigentlich herrühren, genau angeben. — Das höchste vollendete Gut besteht laut der Erklärung, die der Königsbergische Weltweise selbst von deßen Innhalte gegeben hat, aus zwey ganz ungleichartigen Elementen, nämlich aus der **Heiligkeit** des Willens und aus einer dieser Heiligkeit vollkommen angemeßenen **Glückseligkeit.** Die Heiligkeit des Willens besteht in einer vollkomme-

Subiekts enthalten ist, sondern erst durch ein Urtheilen des Verstandes mit dem Subiekte verbunden wird. Das Gegentheil dieser Urtheile sind die analytischen, d. h. solche, deren Prädikat schon im Begriff des Subiekts enthalten ist, und vermöge des Grundsatzes vom Widerspruch mit dem Subiekte verbunden werden muß. Alle synthetischen Urtheile aber sind entweder Urtheile a posteriori oder a priori. Jene sind solche, in welchen der Grund der Verbindung des Prädikats mit dem Subiekte in einem sinnlichen Eindrucke, oder in dem enthalten ist, was bey der Erfahrung dem Gemüthe gegeben wird. Die nothwendigen synthetischen Urtheile aber können gar nicht aus Empfindungen und aus den sinnlichen Eindrücken herrühren, weil alles, was in Empfindungen enthalten ist und daraus herrührt, zufällig und individuel ist; sie müßen also aus den Grundbestimmungen des Gemüthes selbst herrühren. Diese nothwendigen synthetischen Urtheile sind nun allein dadurch möglich, daß die Formen der sinnlichen Anschauungen, nämlich die Vorstellungen von Raum und Zeit, in der Sinnlichkeit a priori enthalten sind, und eben deßwegen auch a priori vorgestellt werden können. Hierdurch ist es nämlich dem Verstande möglich, aus der Anschauung a priori die Prädikate

kommenen und nothwendigen Uebereinstimmung aller Aeußerungen des Begehrungsvermögens mit dem moralischen Gesetze. Glückseligkeit aber ist der Zustand eines sinnlichen Wesens, in welchem demselben alles nach Wunsch geht, und iedes seiner Bedürfniße vollkommen befriedigt wird. (*) Die Idee der Heiligkeit nun stammt aus der reinen gesetzgebenden Vernunft her. Zwar beziehen sich die Gebote dieser Vernunft

dikate zu schöpfen, welche er mit dem Subiekte verknüpft, um die Erkenntniß des Subiekts durch ein neues Prädikat zu erweitern, das vor dem Urtheile im Begriff des Subiekts gar nicht enthalten ist. In wie ferne nun alle Gegenstände der empirischen Anschauung, oder alle Erscheinungen nothwendig vermittelst der Formen der Anschauungen a priori vorgestellt werden müßen, in so ferne kommen auch denselben die Prädikate der in den Formen der Anschauungen a priori bestimten synthetischen Urtheile nothwendig und allgemein zu. Auf diese Art ist es allein begreiflich, wie die Erfahrung ein Vorstellen der Erscheinungen in einem nothwendigen Zusammenhange seyn könne; die synthetischen Urtheile a priori geben nämlich den Erscheinungen diesen Zusammenhang, und es sind daher diese Urtheile Gesetze der Natur, die alle Erfahrung (als ein gesetzmäßiges Ganzes) erst möglich machen, die aber der Verstand selbst in die Natur und in ihre Erkenntniß hineinträgt, und keinesweges allererst aus der Beobachtung der Natur schöpft. Man sehe die Critik der reinen Vernunft S. 193. ff. nach der 2ten Ausgabe, und die Critik der praktischen Vernunft S. 88—94.

(*) Critik der praktischen Vernunft S. 219 u. 224. Ausführlicher noch ist in der Critik der Urtheilskraft S. 384. die Idee der Glückseligkeit erörtert worden.

insgesamt auf unser von der Sinnlichkeit und von mancherley Bedürfnißen abhängiges Begehrungsvermögen, und sind ursprünglich blos Verbote für dieses Begehrungsvermögen, wodurch bestimmt wird, welche Aeußerungen dieses Vermögens nicht befriedigt werden dürfen. Allein unsere Vernunft macht sich, indem sie von der sinnlichen Natur des Menschen abstrahirt, die Idee von einem Wesen, deßen Wille einzig und allein durch das Sittengesetz bestimmt wird, und bey dem also gar keine Abweichung des Willens von dem Sittengesetz möglich und gedenkbar ist. Die Glückseligkeit hingegen ist eine Idee, welche aus der Phantasie herrührt, und auf die Sinnlichkeit des Menschen und auf die daraus herrührenden Bedürfniße und Neigungen Bezug hat. Sie setzt daher, um als realisirbar gedacht werden zu können, ein Wesen voraus, das Gefühle der Lust und Unlust hat, und durch diese Gefühle in den Aeußerungen seines Begehrens bestimmt wird. Wenn man nun den Ursprung der zwey Bestandtheile des höchsten vollendeten Guts aus zweyen nicht allein ganz verschiedenen, sondern auch einander opponirten, und in ihren Wirkungen sich einander beständig einschränkenden Vermögen des Gemüths bedenkt, so wird man die Unvereinbarkeit dieser Bestandtheile sehr leicht begreiflich finden. Die Heiligkeit setzt nämlich nicht nur einen Willen voraus, auf den das Gefühl der Lust und Unlust ganz und gar keinen Einfluß haben kann, und der in allen seinen Aeußerungen einzig und allein durch die Vorstellung des moralischen Gesetzes oder der Gesetzmäßigkeit eines Grundsatzes bestimmt wird, da hingegen die Glückseligkeit nur bey einem Wesen statt

finden kann, das sinnliche Bedürfnisse fühlt, und durch die Gefühle von Lust und Unlust in seinem Begehren bestimmt wird; sondern die reine praktische Vernunft, aus der die Idee der Heiligkeit abstammt, gebietet auch etwas, das derienigen Befriedigung sinnlicher Bedürfniße, welche zur Glückseligkeit wesentlich erforderlich ist, gerade zu widerspricht, und solche unmöglich macht. Die reine praktische Vernunft gebietet nämlich, daß wir uns in allem unsern Thun und Laßen blos durch die Form und Nothwendigkeit der praktischen Grundsätze bestimmen laßen sollen. Die Erfüllung dieses Gebots enthält iederzeit einen Abbruch der Befriedigung unserer Neigungen und Bedürfniße, weil diese Neigungen und die Selbstliebe, die solche alle in sich begreift, gar nicht die Befolgung eines Grundsatzes um seiner Form und Gesetzmäßigkeit willen zum Zweck haben. Die Sinnlichkeit verlangt vielmehr, daß wir uns in unserm Thun und Laßen blos durch das Verhältniß, in welchem ein Obiekt zu dem Gefühl der Lust und Unlust steht, bestimmen laßen, und ihre Grundsätze für das Begehren sind insgesammt von der Beschaffenheit und Materie eines zu begehrenden Obiekts hergenommen. Jede Befriedigung der Forderungen der Sinnlichkeit und der Selbstliebe thut daher der Erfüllung der Gebote der praktischen Vernunft Abbruch, und macht eine Aeußerung des Willens aus, die in uns nach diesem Gebote gar nicht vorhanden seyn soll. Sittlichkeit und Glückseligkeit (wenn man unter beyden dasienige versteht, was die kritische Philosophie darunter versteht) sind mithin in einem und demselben Obiekte schlechterdings unvereinbar; denn die Sittlichkeit ist

 nur

nur durch eine Gesinnungsart möglich, die die Glückseligkeit unmöglich macht, und dem Besitze derselben nothwendiger weise Abbruch thut; die Glückseligkeit hingegen ist nur durch eine Gesinnungsart möglich, die der Gesinnung, welche die Bedingung der Sittlichkeit ausmacht, gerade zu widerspricht. Wenn man also auch den Begriff der Sittlichkeit nicht bis zur Idee der Heiligkeit erhebt, sondern ihn in seiner Beziehung auf den Willen eines eingeschränkten vernünftigen Wesens denkt, zu deßen Natur auch die Sinnlichkeit gehört, so kann doch die Sittlichkeit nicht zugleich in Verbindung mit dem vollständigen Besitz der Glückseligkeit bey einem solchen Wesen da seyn, und das Daseyn dieser schließt nothwendig das Daseyn iener aus. (*)

3. Nachdem wir die Quellen kennen gelernt haben, aus welchen die beyden Elemente des höchsten vollendeten Guts abstammen; so wird sich sehr leicht beurtheilen laßen, ob es wohl wahr sey, was nicht allein in der philosophischen Religionslehre, sondern auch in der Critik der praktischen Vernunft und in der Critik der

(*) Hierdurch wird dasienige noch bestätigt, was der Recensent der Reinholdischen Briefe in der allgemeinen deutschen Bibliothek über die Ungedenkbarkeit des höchsten vollendeten Guts gesagt hat. Daß ich aber, indem ich gesagt habe, die Maximen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit seyen einander opponirt, etwas behauptet habe, was mit der Critik der praktischen Vernunft vollkommen übereinstimmt, wird ieder wißen, der sich mit dem Innhalte und den Resultaten dieser Critik nur einigermaaßen bekannt gemacht hat.

der Urtheilskraft von dem Verfaßer so oft vorgegeben wird, daß nämlich der Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Entzweck; von der reinen moralisch-gesetzgebenden Vernunft herrühre und als Gebot für den Menschen aufgestellt werde. Bey der Beurtheilung dieses Vorgebens muß man nämlich nur die beyden Elemente des höchsten vollendeten Guts gehörig von einander unterscheiden. Das Gebot: Sey heilig; oder vielmehr (denn Heiligkeit setzt einen Willen voraus, auf den die Sinnlichkeit gar keinen Einfluß haben kann; sie kann mithin dem Menschen durch das moralische Gesetz eigentlich auch nicht geboten worden seyn, indem dies Gebot eben so viel bedeuten würde, als: Mensch höre auf ein eingeschränktes moralisches Wesen, ein freyer Mensch zu seyn), strebe durch Aufbietung aller deiner Kräfte darnach, daß die bloße und reine Achtung des Sittengesetzes dein ganzes Thun und Laßen bestimme, und über alle Triebfedern deiner Handlungen, die aus der Selbstliebe herrühren, den Sieg davon trage; — Dieses Gebot stammt allerdings aus der reinen moralischgesetzgebenden Vernunft ab, und ist nur durch das Daseyn einer solchen Vernunft in uns möglich. Der zweyte Bestandtheil des Gebots, mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Entzwecke aber, nämlich der Satz: Mache eine mit der Tugend vollkommen harmonirende Glückseligkeit zum Entzweck deines Thuns und Laßens, und nimm bey deinen Handlungen auf diese Glückseligkeit Rücksicht; kann unmöglich aus der reinen moralischgesetzgebenden Vernunft herrühren. Denn wie käme das heilige Moral-Gesetz, der Zeuge unsers höhern göttlichen Ursprungs

sprungs und unserer Erhabenheit über die ganze Sinnenwelt, wie käme dieß darzu, uns die Befriedigung deßen anzupreisen und anzurathen, wodurch wir mit der Sinnenwelt in Verwandschaft stehen? Der Verfaßer sagt ia auch selbst; (*) das Moral-Gesetz gebietet unbedingt, und verlangt, daß wir bey der Ausübung ieder besondern Pflicht von iedem Erfolg derselben abstrahiren, und aus diesem Erfolg durchaus keine Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht hernehmen sollen. Und an einem andern Orte (**) erklärt er ieden für einen Nichtswürdigen, der, um eine Pflicht zu erfüllen, noch nöthig findet, sich nach einem Erfolg der Ausübung der Pflicht umzusehen. Unmöglich kann sich die reine moralischgesetzgebende Vernunft so sehr widersprechen, daß sie dieienige Gesinnung, welche von derselben als Triebfeder bey der Ausübung der besondern Pflichten für Nichtswürdigkeit und für Entehrung unsers freyen moralischen Charakters erklärt wird, als Triebfeder bey dem Entschluß zur Ausübung unserer Pflichten überhaupt anempfähle und zur Pflicht machte. Woher mag also wohl der zweyte Bestandtheil in dem Satze: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zum Entzweck deines Thuns und Laßens; oder die anbefohlene Rücksicht auf den angenehmen Erfolg unsers Rechtverhaltens rühren? lange brauchen wir nicht darnach zu suchen, und in der mit mancherley Bedürfnißen versehenen sinnlichen Natur des Menschen treffen wir gewiß seinen Ursprung an. Die unbedingten Gebote der prakti-

(*) Vorrede zur philosophischen Religionslehre S. XI.

(**) Ebendaselbst S. V.

praktischen Vernunft sind nämlich gar zu strenge für die Selbstliebe, und enthalten durchaus nichts, was die Zwecke dieser begünstigte; vielmehr gebieten sie lauter Einschränkungen der Forderungen der Selbstliebe. Aber so unangenehm auch dem Menschen, als Sinnenwesen, das strenge Gebot der praktischen Vernunft seyn mag; so kann er es doch nicht in sich vertilgen, oder den schuldigen Gehorsam gegen daßelbe ableugnen, denn es stellt sich mit seiner ganzen feyerlichen Maiestät unmittelbar im Bewußtseyn dar. Er versucht also zwischen dem strengen Pflichtgebot und den eigennützigen Forderungen der Selbstliebe eine Aussöhnung und Coalition hervorzubringen, und denkt daher zur pünktlichen Erfüllung des Pflichtgebots einen Erfolg und Ausgang hinzu, der die Befriedigung aller Wünsche und Forderungen der eigennützigen Selbstliebe enthält. Nachdem diese Coalition zu Stande gebracht worden ist, so überredet er sich, daß, weil bey derselben das Pflichtgebot doch immer noch den ersten Platz behalten hat und nicht ausdrücklich den Forderungen der eigennützigen Selbstliebe untergeordnet worden ist, die reine moralischgesetzgebende Vernunft selbst es sey, die diese Coalition zu Stande gebracht habe, und daß diese Vernunft zum Behuf der moralischen Eingeschränktheit und der natürlichen aus der Sinnlichkeit herrührenden Bedürfniße des Menschen ihre Gesetzgebung selbst erweitere, und solchemnach die Rücksicht auf die liebenswürdigen und dem Intereße der Selbstliebe angemeßenen Folgen der pünktlichen Beobachtung des Pflichtgebots unter ihre Vorschriften aufnehme, oder diese Folgen

selbst

selbst hervorzubringen anbefehle. Es ist daher auch vollkommen wahr, was in der Vorrede zur philosophischen Religionslehre S. VIII. behauptet wird, daß der Mensch, der sich die Frage beyfallen läßt, welche Welt er wohl durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, nur eine solche wählen würde, in welcher die Idee vom höchsten vollendeten Gut realisirt vorkommt, gesetzt auch daß er für seine Person in einer solchen Welt wegen des Mangels an Tugend an Glückseligkeit sehr viel einbüßte. Wenn nämlich der Mensch bey der Frage; Welche Welt er als wirklich wünsche? auf die beyden Bestandtheile seiner Natur, auf die moralische Vernunft und auf die aus der Sinnlichkeit entspringende Selbstliebe Rücksicht nimmt; so wird er eine solche Welt verlangen, in der durch die Erfüllung des Pflichtgebots das Intereße der Selbstliebe im Ganzen genommen keinen Abbruch leidet, und in der also sowohl der Zweck der praktischen Vernunft als auch der Zweck der Selbstliebe, oder das höchste vollendete Gut, als realisirt vorkommt. Wenn hingegen der Mensch bey der Frage: Welche Welt er wohl erschaffen würde, wenn es in seiner Gewalt wäre? blos und allein die moralischgesetzgebende Vernunft und deren Zweck befragt, von seiner Sinnlichkeit und von deren Bedürfnißen aber dabey gänzlich abstrahirt; so wird er sich für die Hervorbringung einer Welt bestimmen, in der alles mit der reinen moralischen Gesetzgebung vollkommen und nothwendig harmonirt, und in der die Bedürfniße der Sinnlichkeit gar nicht gefühlt werden, mithin auch keiner Befriedigung

gung fähig sind. (*) Eben so würde auch der Mensch, wenn er bey der Frage: Welche Welt er als wirklich wünsche? blos auf seine sinnliche Natur Rücksicht nähme, und von den Geboten der praktischen Vernunft gänzlich abstrahirte, eine solche Welt erwählen, in welcher ohne alle Beziehung auf moralisches Verdienst iedes der Glückseligkeit fähige Wesen, nach dem Grade der Empfänglichkeit für Glückseligkeit, derselben auch wirklich theilhaftig würde; denn eine solche Welt stimmt mit den Neigungen der Sinnlichkeit und der Selbstliebe am vollkommensten überein.

4. Wenn daher auch die Voraussetzung des Daseyns eines moralischen und allvermögenden Urhebers der Welt um die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Guts sich denken zu können erforderlich seyn sollte, welches nachher noch untersucht werden soll; so kann man doch unmöglich sagen; die Moral führe unumgänglich zur Religion, und es sey in moralischer Rücksicht nothwendig, einen Gott zu glauben. Die Moral, als Wißenschaft der unbedingt gebietenden Gesetze der Vernunft, weis nämlich von keinem Erfolg unsers Rechtverhaltens etwas, der für die Selbstliebe angenehm wäre; sie befiehlt vielmehr bey der Ausübung der Pflicht auf den Erfolg davon gar nicht Rücksicht zu nehmen,

(*) In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 65. sagt daher auch der Verfaßer mit Recht: der allgemeine Wunsch iedes vernünftigen Wesens muß seyn, von allen Neigungen und Bedürfnissen gänzlich frey zu seyn.

nehmen, und lediglich die Ehrfurcht gegen das moralische Gesetz zur Triebfeder alles Thuns und Laßens durch Freyheit zu erheben. Wenn daher der Mensch so seyn will, wie er seyn soll, so muß er sich blos an das moralische Gebot der reinen Vernunft halten, ohne sich im geringsten nach dem Erfolg der Ausübung dieses Gebots umzusehen, und dies leztere würde den Gehorsam gegen das Sittengesetz sogleich um alles moralische Verdienst bringen. Da nun der Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Entzweck; (auf deßen moralische Nothwendigkeit nach der kritischen Philosophie auch der Glaube an Gott sich stützt) ausdrücklich gebietet, uns durch den für unsere Selbstliebe angenehmen Erfolg unsers moralischen Thuns und Laßens zur Beobachtung unserer Pflichten bestimmen zu laßen, und da dieser Satz Triebfedern für das pflichtmäßige Verhalten aufstellt und anpreißt, die den Triebfedern widersprechen, welche die reine moralischgesetzgebende Vernunft uns bey unserm Thun und Laßen vorschreibt; so ist dieser Satz, als Norm unsers Verhaltens, mit einer reinen moralischen Gesinnung, wie solche die praktische Vernunft gebietet, schlechterdings unvereinbar, und wenn ein Mensch ihn in seine Gesinnung aufnimmt, so muß daraus der Verlust der wahren und vor dem Richterstuhl unsers Gewißens allein giltigen Tugend nothwendig erfolgen. — Hieraus ergiebt sich aber zugleich auch, daß eine Philosophie, welche den Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zum Entzweck deines Thuns und Laßens; für einen moralisch giltigen Grundsatz ausgiebt, und ihn als Gebot der moralischgesetzgebenden Vernunft aufstellt,

die ganze Sittenlehre zu einer bloßen Glückseligkeits-Klugheits-Lehre erniedrige, und in moralischer Rücksicht vom Menschen nichts weiter fordere, als blos den äußern Anschein der Tugend und Rechtschaffenheit. Ob man nämlich bey der Ausübung der Pflicht auf den Nutzen für die Selbstliebe, den diese Ausübung einzeln genommen haben wird, oder ob man dabey auf den Nutzen sieht, den unser durch die Pflicht gebotenes Verhalten im Ganzen genommen für die Selbstliebe haben wird, das läuft am Ende auf eins hinaus, und iene Denkart ist gar nicht specifisch von dieser unterschieden. Allenfalls könnte man sagen, daß die leztere Denkart mehr wahre Klugheit enthalte, als die erstere, weil doch die Rücksicht auf das vollendete Ganze unserer künftigen Glückseligkeit einen stärkern Antrieb zur Beobachtung unserer Pflicht enthalte, als die Rücksicht auf den Vortheil, der mit der Ausübung ieder besondern Pflicht verbunden ist, und der vielleicht den Nutzen nicht allezeit überwiegen mögte, der mit der Unterlassung der Pflicht verbunden seyn könnte. Allerdings hilft also die kritische Moral-Theologie, indem sie uns die Hofnung eines sehr erfreulichen Ausgangs unsers Rechtverhaltens verschafft, und diese Hofnung zur Triebfeder des Gehorsams gegen die Gebote der Pflicht zu erheben gestattet, einem natürlichen, aus der Selbstliebe herrührenden Hinderniße bey der Entschließung zu diesem Gehorsam ab, und macht dadurch die Pflicht, die in ihrer Reinigkeit genommen nur Ehrfurcht einflößt, zu einem Gegenstande, den wir lieben können. Allein leider! wird durch die Aufhebung dieser Hinderniße, wie solche die Moral-Theologie bewerkstelligt, die wahre,

allein durch einen gegen die moralischen Gesetze unbedingten Gehorsam mögliche Tugend auch mit aufgehoben.

5. „Aber alle diese Bemerkungen über die Moral-Theologie und über deren Unvereinbarkeit mit der reinen moralischen Gesinnung, die das Sittengesetz gebietet, höre ich hierbey manchen einwenden, gründen sich ja offenbar auf eine grobe Verdrehung der Grundlehren der Moral-Theologie, und können daher nur denjenigen irre machen, der diese Grundlehren nicht verstanden hat. Denn erstens wird in der Moral-Theologie die Glückseligkeit von der Tugend abhängig gemacht, und iene dieser subordinirt. Es muß daher derienige Mensch, der sich die Realisirung des höchsten vollendeten Guts zum Zweck seines moralischen Thuns und Laßens gemacht hat, die reine moralische Gesinnung schon angenommen haben, und in sittlichen Grundsätzen bereits befestiget seyn. Derienige Mensch hingegen, der die Grundsätze des moralisch Guten noch nicht in seine Gesinnung aufgenommen hat, strebt nach dem Besitz einer Glückseligkeit, die ohne alle Beziehung auf Sittlichkeit dem Menschen zu Theil wird, und das Bestreben, tugendhaft zu seyn, gar nicht zur Bedingung hat. Man hat daher auch schon mit Recht behauptet, daß nur ein bereits moralisch gebeßerter Mensch durch die Moral-Theologie zum Glauben an Gott geführt werden könne, weil allein dieser vermöge seiner schon gebeßerten Gesinnung das Bedürfniß, durch die Vorstellung von der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in seinem Bestreben, gegen das Gebot

der Pflicht den pünktlichsten Gehorsam zu beweisen, gestärkt zu werden, innigst fühlt. Zweytens kann es dem Menschen vermöge seiner sinnlichen Natur und vermöge der unvertilgbaren Bedürfniße und Forderungen derselben niemals zugemuthet werden, daß er auf das Bestreben nach Glückseligkeit iemals gänzlich Verzicht thue; und eine Sittenlehre, die diese Zumuthung enthielte, würde gar keinen Einfluß auf den menschlichen Willen haben können, indem sie die sinnliche Natur, die der Mensch doch einmal nicht gänzlich verleugnen oder gar vertilgen kann, mit der moralisch vernünftigen Natur eben deßelben in einen Streit versetzte, bey dem diese gewiß unterliegen würde. Dieser Streit der beyden wesentlichen Bestandtheile in der Natur des Menschen kann nicht dadurch beygelegt werden, daß man ein Zusammentreffen ieder Beobachtung des Pflichtgebots mit den Bedürfnißen der Sinnlichkeit im gegenwärtigen Leben annimmt, und sich iene Beobachtung als hervorbringende Ursache alles desienigen denkt, was iedesmal den Bedürfnißen und Wünschen der Sinnlichkeit angemeßen ist, indem ein solches Zusammentreffen der Beobachtung des Pflichtgebots mit den Bedürfnißen der Sinnlichkeit mit der Erfahrung streitet, nach welcher vielmehr derienige, der seiner Pflicht ein Genüge thut, mancherley Unannehmlichkeiten des Lebens auszustehen hat, und sich auf manche Verminderung seiner Glückseligkeit gefaßt machen muß. Wohl aber hebt diesen Streit die Idee von der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt auf. Diese Idee eröfnet uns nämlich die Aussicht in eine Zukunft, in welcher die Tugend mit der Glückseligkeit aufs voll-

kommenste und nothwendig harmonirt, und in welcher also auch der sinnlichen Natur eingeschränkter moralischer Wesen völlige Befriedigung zu Theil werden wird. Die Annahme der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt ist mithin nebst der Annahme alles deßen, was zur Bedingung dieser Wirklichkeit gehört, moralisch nothwendig und hat praktische Realität, indem sie den aus der sinnlichen Natur des Menschen herrührenden Hindernißen der Entschließung, moralisch gut zu werden, abhilft, ohne doch diese Entschließung durch die Aufstellung solcher Triebfedern zu verderben, welche die moralische Güte unserer Handlungen zerstören."

— — Nun ist es zwar wahr, daß in der Idee des höchsten vollendeten Guts, so wie solche die kritische Philosophie bestimmt, die Glückseligkeit als abhängig von dem Bestreben, sittlich gut zu seyn, gedacht, und dieses Bestreben als die nothwendige Bedingung angegeben wird, unter der wir allererst hoffen dürfen, zum Besitz einer vollendeten Glückseligkeit zu gelangen. In so ferne scheint es auch allerdings, als wenn die Rücksicht auf die künftige Realisirung der Idee des höchsten vollendeten Guts bey unserm Thun und Laßen mit der ächten moralischen Gesinnung, die zur Ausübung des Geistes des Sittengesetzes nothwendig erforderlich ist, vollkommen bestehen könnte; ja sogar diese Gesinnung als bereits in uns vorhanden voraussetze. Allein man muß bey dieser Sache sich nur nicht durch bloße Worte täuschen laßen, und bey der Frage: Ob die Vorstellung von der künftigen Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt die moralisch gute, durch das

Gebot

Gebot der praktischen Vernunft befohlne Gesinnung verderbe oder nicht? vorzüglich darauf Rücksicht nehmen, ob iene Vorstellung zur **Triebfeder** unsers Thuns und Laßens erhoben werde, oder nicht. Nun sagt der Verfaßer der philosophischen Religionslehre ausdrücklich; die Vorstellung von der künftigen Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt müße als Mittel gebraucht werden, um die Hinderniße aufzuheben, die bey der Entschließung, moralisch gut zu seyn, vorkommen, und aus der sinnlichen Natur des Menschen herrühren. Eben derselbe sagt ferner, es sey um der Einschränkung des moralischen Vernunftvermögens willen erlaubt, die Vorstellung von der künftigen Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt unter die **Bestimmungsgründe** des Willens bey unserm Thun und Laßen aufzunehmen. Derienige Mensch aber, der diese Vorstellung unter die Bestimmungsgründe seines Willens aufnimmt, entschließt sich zur Beobachtung des Sittengesetzes nur deßwegen, weil durch diese Beobachtung ihm dereinst eine vollendete Glückseligkeit zu Theil werden wird, und derselbe würde, im Fall mit der Beobachtung des Pflichtgebots kein der Sinnlichkeit angenehmer Erfolg verbunden wäre, zu dieser Beobachtung sich auch gar nicht entschließen. Eine solche Denkungsart ist aber nach der kritischen Philosophie wahre Nichtswürdigkeit, und gerade das Gegentheil von derienigen Denkungsart, die nach den Lehrsätzen dieser Philosophie durch das moralische Gesetz gefordert wird, und den wahren Charakter der Sittlichkeit und Tugend ausmacht. Was würden wir auch urtheilen, wenn Jemand uns seine Rechtschaffenheit und seine uneigennü-

ßige Beobachtung des Sittengesetzes dadurch beweisen wollte, daß er sagte: Ich beobachte alle Gebote der Pflicht aufs strengste, denn ich glaube, daß ich dereinst durch die Tugend der vollkommensten Glückseligkeit werde theilhaftig werden, und dieser Glaube ist der Grund, der mich in allem meinen Thun und Laßen bestimmt, oder macht die einzige Triebfeder meines Begehrens und Verabscheuens aus? Wir würden demjenigen, der auf diese Art uns seine Rechtschaffenheit beweisen und anpreisen wollte, gewiß gerade ins Gesichte lachen und ihm erklären, daß seine gerühmte Rechtschaffenheit nichts, als lauter Eigennuß und Nichtswürdigkeit sey. Doch es hat sich bisietzt noch kein einziger Philosoph über die Unvereinbarkeit der Triebfedern des Handelns, die von der Beschaffenheit und dem Erfolg des begehrten Obiekts herrühren, mit denienigen Triebfedern, die durch das Sittengeseß vorgeschrieben werden, so stark und nachdrücklich erklärt, als der Erfinder der Moral-Theologie selbst; ich will also diesen ietzt reden und über die Beschaffenheit der Bestimmungsgründe des Willens urtheilen laßen, die von dem Erfolg unserer Tugend hergenommen worden sind. „Die Autonomie des Willens, wird in der Critik der praktischen Vernunft S. 58. ff. gesagt, ist das alleinige Princip aller moralischen Geseße und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Geseßes (vor einem begehrten Obiekt) und zugleich doch in der Bestimmung der

der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freyheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solcher, praktischen Vernunft, ist Freyheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Avtonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freyheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Obiekt einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit deßelben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder einer Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte. — Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bey sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frey ist, setzt diesen in eine ganz an-

dere Sphäre, als die empirische, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnothwendigkeit seyn soll, kann also blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subiektiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte, (im Fall ich dieses oder ienes **begehre**, was ich alsdann thun müße, um es wirklich zu machen) verschaffen, und sie drehen sich insgesammt um das Princip **der eigenen Glückseligkeit**. Nun ist freylich unleugbar, daß alles Wollen einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müße; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und die Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdenn die bestimmende Ursache der Willkühr seyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. — Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das **der eigenen Glückseligkeit** zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht blos logisch, wie der zwischen empirisch bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen

Er-

Erkentnißprincipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreybar, selbst für den gemeinen Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den Kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen erhalten, die dreist genug seyn, sich gegen iene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten. — Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Obiekte machte. Denn, weil dieser ihre Erkentniß auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil iedes Urtheil darüber gar sehr von iedes seiner Meynung, die noch darzu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitt am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die iederzeit und nothwendig giltig seyn müßen, geben, mithin können keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Obiekt der Willkühr der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen muß, so kann diese nicht worauf anders, als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verschiedenheit des Urtheils endlos seyn. Dieses Princip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselben praktischen Regeln vor, ob sie gleich unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber

nur darum als objektiv nothwendig gedacht, weil es für iedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat. — Critik der prakt. Vern. S. 145. Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurtheilungen auf das subiektive Princip aller Maximen mit der äusserſten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesez, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesezt werde." Die Anwendung deßen, was in dieser Stelle über die mit den Geboten der praktischgesezgebenden Vernunft schlechterdings unvereinbaren, aus der Beschaffenheit eines Obiekts und aus dem Erfolg unsers Betragens hergenommenen empirischen Bestimmungsgrunde des Willens gesagt wird, auf dieienigen Gründe, welche nach der kritischen Philosophie die Voraussezung der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt nothwendig machen sollen, und auf die Beschaffenheit der Triebfedern der Willensbestimmung, die aus dieser Voraussezung entlehnt werden, ist so leicht, daß ich derselben füglich überhoben seyn kann; denn beynahe sollte man daran zweifeln, daß iene aus der Critik der praktischen Vernunft angeführte Stelle, und das, was in der Vorrede zur philosophischen Religionslehre über die Moralität der Triebfedern der Beobachtung des moralischen Gesezes, welche aus den Bedürfnißen der sinnlichen Natur des Menschen herstammen, gesagt wird, von einem und demselben Verfaßer herrühre. —— Was nun die zweyte Erinnerung betrifft, daß nämlich der Mensch die Bedürfniße seiner

sinnlichen

sinnlichen Natur niemals gänzlich verleugnen könne, und daß mithin eine Moral, die dem Menschen gar keine Aussicht auf den Besitz der Glückseligkeit verschafft, nothwendigerweise einen Streit zwischen der sinnlichen und moralischvernünftigen Natur des Menschen veranlaßen müße, durch welchen der Entschluß, den moralischen Gesetzen Gehorsam zu leisten, ganz unmöglich gemacht wird; so könnte ich diese Erinnerung blos mit dem Grundsatze, welcher in der kritischen Philosophie so oft gebraucht wird, widerlegen: Der Mensch soll den Forderungen des moralischen Gesetzes Genüge thun, er muß es mithin auch können. (*) Denn wenn dieser Grundsatz wahr ist, so braucht man bey der Aufstellung einer Moral und ihrer unbedingt gebietenden Gesetze auf die Einwendungen nicht Rücksicht zu nehmen, welche etwa die sinnliche Natur im Menschen gegen

(*) In der Critik der praktischen Vernunft wird S. 64, daher auch gesagt: Dem categorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu thun, ist in iedes Gewalt zu aller Zeit. Aus dem Schluße von dem Gebot der Heiligkeit auf den ins Unendliche gehenden Progreßus zur völligen Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze und aus dem Schluße von diesem Progreßus auf die Unsterblichkeit unserer Seele, Critik der praktischen Vernunft S. 220. sieht man iedoch, daß der Schluß vom Sollen aufs Können, ohngeachtet er von dem Verfaßer der kritischen Philosophie mehrentheils ganz unbedingt gebraucht wird, selbst nach dieser Philosophie nur mit gewißen Einschränkungen giltig seyn könne; denn ließe sich allgemein von dem Sollen aufs Können schließen, so brauchte die Unsterblichkeit der Seele nicht erst vorausgesetzt zu werden, um die Möglichkeit

gen die Möglichkeit, solchen Gesetzen eine vollkommene Genüge zu thun, vorbringen mögte. Da es inzwischen von mir nicht aufrichtig gemeynt seyn würde, wenn ich mich auf diesen meiner Einsicht nach noch vieler Bestimmungen und Einschränkungen bedürftigen Grundsatz, wenn er als wahr soll angenommen werden, berufen wollte; so will ich zur Beleuchtung der zweyten Erinnerung noch folgendes anführen. — Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß der Mensch auf die Befriedigung der Bedürfniße seiner sinnlichen Natur niemals gänzlich Verzicht thun kann. Wenn daher der Entschluß, moralisch gut zu werden, eine solche Verzichtthuung in sich schlöße und nothwendig erforderte, so würde die Stimme der moralischgesetzgebenden Vernunft, gesetzt auch, daß sie noch stärker wäre, als sie schon wirklich ist, wohl niemals Gehör bey dem Menschen finden, und er würde seinen gänzlichen Ungehorsam

lichkeit der völligen Angemeßenheit unsers Willens zum moralischen Gesetze darzuthun; sondern diese Möglichkeit könnte auch ohne die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele statt finden und angenommen werden, weil es nach den Vorschriften der praktischen Vernunft ein Gebot seyn soll, daß wir heilig seyn sollen. Das Nämliche erhellet auch aus dem Schluße vom Gebot, das höchste vollendete Gut in der Welt zu realisiren, auf das Daseyn Gottes; indem, wenn der Schluß vom Sollen aufs Können unbedingt giltig wäre, ieder Mensch, wenn es wahr ist, daß er das höchste vollendete Gut realisiren soll, annehmen müßte, daß er auch unmittelbar das Vermögen selbst besäße, dieses höchste Gut realisiren zu können.

sam gegen das Gebot dieser Vernunft immer mit den unvertilgbaren Bedürfnißen seiner Sinnlichkeit, die er, als zu seiner Natur gehörig, gar nicht zu verantworten braucht, entschuldigen. Es ist ferner wahr, daß die Tugend im gegenwärtigen Leben nicht nothwendig die Existenz alles deßen herbeyschafft, was zur Befriedigung der Bedürfniße unserer sinnlichen Natur erforderlich ist, und der moralisch gut gesinnte Mensch muß sich manches Vergnügen versagen, worzu er wohl Neigung hat, und der Befriedigung seiner aus der Sinnlichkeit herrührenden Wünsche, indem er dem Gebote der Pflicht Genüge thun will, beständig Abbruch thun. Allein deßwegen kann man doch noch nicht behaupten, daß die Gebote der moralischgesetzgebenden Vernunft und die Forderungen der Sinnlichkeit iederzeit und nothwendiger Weise in Ansehung ihrer Obiekte im Widerspruch mit einander ständen, und daß dieser Widerspruch, der allen Entschluß tugendhaft zu seyn, unmöglich mache, nur erst durch die Hofnung der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts aufgehoben werden könne. Es kommt nämlich hierbey alles darauf an, daß man sich die Beziehung des Pflichtgebots zu den sinnlichen Bedürfnißen des Menschen vollständig, und nicht etwa einseitig denke. Nun bezieht sich zwar iede Pflicht iederzeit auch auf eine vorhandene Neigung, und gebietet die Einschränkung dieser. Jede Pflicht thut in so fern auch der Befriedigung unserer Neigungen Abbruch, und kann daher nie ein Gegenstand der Zuneigung seyn. Allein das moralische Gesetz verlangt keinesweges, daß wir alle Neigungen unserer sinnlichen Natur unbefriedigt laßen, und auf ieden angeneh-

men

men Lebensgenuß Verzicht thun sollen, und wer dieß behauptet, hat sicher die Forderungen des moralischen Gesetzes mißverstanden. Vielmehr **erlaubt** das moralische Gesetz die Befriedigung sehr vieler Neigungen, (jedoch nicht um ihrer selbst willen) und verbietet nur diejenigen Handlungen, deren Maxime einen Widerspruch enthält oder auf Widersprüche führt. Derjenige Mensch also, der sich der Tugend weihet, thut dadurch keinesweges auf allen frohen Lebensgenuß, und auf jede Befriedigung seiner jetzigen und künftigen Bedürfniße gänzlich Verzicht. Vielmehr ist die Tugend selbst eine nothwendige Bedingung bey allem frohen Lebensgenuß, indem sie die Selbstzufriedenheit erzeugt, ohne welche für den nur einigermaaßen gebildeten Menschen kein ungestörter Genuß irgend einer Freude möglich ist. Das Mißvergnügen aber, das der tugendhafte Mensch sich durch die Unterordnung des Princips der eigenen Glückseligkeit unter die Maxime der Tugend zuzieht, erhält er durch die edlen Freuden des Bewußtseyns, seine Pflicht gethan zu haben, hinlänglichen Ersatz, und diese Freuden werden in eben dem Grade beglückender für ihn, als er ohne alle Rücksicht auf einen frühern oder spätern angenehmen Erfolg seines Verhaltens seine Pflicht gethan hat. Der Entschluß zur Tugend schließt also keinesweges eine gänzliche Verzichtthuung auf alle physische Glückseligkeit in sich, noch führt er auch zu einem gänzlich freudenleeren Leben; vielmehr muß sogar die Klugheit dem, der einen frohen Lebensgenuß zum Hauptzweck seines Handelns macht, anräthig seyn, daß er die Gebote der Pflicht befolge, und sich dadurch gegen die Uebel sichere, welche mehrentheils

rentheils auf das Laster folgen, und mit manchen Arten deßelben in nothwendiger Verbindung stehen. Mithin bedarf es auch nicht der Vorstellung von der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt, um den Entschluß zur Tugend allererst im Menschen möglich zu machen. Vielmehr würde diese Vorstellung, wenn sie zur Triebfeder der Beobachtung des Pflichtgebots erhoben würde, anstatt wahre Tugend und den Entschluß darzu möglich zu machen, alle Tugend untergraben und zernichten; indem, wie oben gezeigt worden ist, derienige Mensch, der um der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt willen seine Pflicht thut, noch ein Sklave der Sinnlichkeit ist, und eigentlich blos aus Lohnsucht thut, was die praktische Vernunft aus reiner und uneigennütziger Achtung gegen das moralische Gesetz zu thun gebietet. (*)

6. Was die Behauptung betrifft, daß der Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem

(*) Es hat mit dem moralischen Werthe des Entschlußes, seine Pflicht zu thun, der aus der Hofnung der künftigen Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts in der Welt herrührt, dieselbe Bewandniß, wie mit dem moralischen Werthe dieses Entschlußes, wenn er aus der Vorstellung der Zufriedenheit und des Vergnügens herrührt, welche im Bewußtseyn der Tugend unmittelbar enthalten seyn sollen; und es ist zwischen ienem Entschluß und diesem weiter kein Unterschied, als daß iener aus der Erwartung einer erst künftigen, aber ganz vollendeten Glückseligkeit, dieser hingegen aus der Hofnung einer unmittelbaren, iedoch die Bedürfniße der Sinnlichkeit nicht vollständig befriedigenden Belohnung abstammt.

nem Entzwecke; ein synthetischer Satz a priori sey, und das Princip a priori der Erkentniß der Bestimmungsgründe einer freyen Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthalte; so kann ich der Prüfung derselben füglich überhoben seyn, indem sie in demienigen gar nichts ändert, was bisher über das Verhältniß der Vorstellung von der Wirklichkeit des höchsten vollendeten Guts, als Triebfeder des Handelns, zur reinen moralischen Gesinnung, die die moralischgesetzgebende Vernunft gebietet, gesagt worden ist, vielmehr daßelbe sogar noch bestätiget; denn die Gründe, welche die Handlungen des Menschen, als eines Gegenstandes der Erfahrung bestimmen, sind specifisch verschieden von denienigen Gründen, durch welche sich der Mensch als ein moralischfreyes Wesen soll bestimmen laßen. Freylich könnte man bey dieser Behauptung der philosophischen Religionslehre noch die Fragen aufwerfen: a) Wie es möglich sey, daß das moralische Gesetz zugleich auch ein Princip a priori für die Erkentniß eines Gegenstandes in der Erfahrung abgeben könne, und ob die Annahme dieser Möglichkeit nicht eine Vermengung der praktischen Vernunft mit der theoretischen, welche letztere allein für die Erkentniß gesetzgebend ist, enthalte? b) Wie es möglich sey, daß die Erfahrung dem moralischen Gesetze und dem Begriffe der Sittlichkeit, welche auf das Vermögen der Freyheit Beziehung haben, das uns in eine blos intelligible Ordnung der Dinge versetzt, und deßen Gesetze den Naturgesetzen gar nicht beygezählt werden dürfen, obiektive Realität verschaffen könne, da die Handlungen des Menschen als eines Gegenstandes der Erfahrung, insgesammt blos

durch

durch Neigungen bestimmt gedacht werden müßen? Allein obgleich zur Beantwortung der erstern Frage in den bis iezt herausgekommenen Schriften des Königsbergischen Weltweisen noch gar nichts mitgetheilt worden ist, und wahrscheinlich erst künftig mitgetheilt werden soll; so hat doch die Beantwortung der zweyten Frage gar keine Schwierigkeit, indem der Verfaßer selbst sagt, daß der Zweck, das höchste vollendete Gut zu bewirken, dem Begriff der Sittlichkeit als Kausalität in der Welt nur in so fern obiektive Realität verschaffe, als überhaupt genommen, etwas am Menschen in der Erfahrung Vorkommendes für ein Produkt der Freyheit gehalten werden kann. Die Erhebung des vorgeblich moralischen Gesetzes: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Entzwecke; zu einem Erkentnißprincip der Erfahrung will also ganz und gar nicht sagen, daß der Gebrauch der Freyheit und die reine vom uneigennützigen Gehorsam gegen das moralische Gesetz abhängige Sittlichkeit einen Gegenstand der Erfahrung ausmachten, oder als in einer Erfahrung enthalten erkennbar wären.

* * *

Das bisher Gesagte betrifft das Verhältniß der Hofnung von der Wirklichkeit des höchsten in der Welt möglichen Guts, als eines Bestimmungsgrundes der freyen Willkühr, zur reinen moralischen Gesinnung, die durch das Gesetz der praktischen Vernunft geboten worden ist, und ich hoffe allen sachkundigen und unparteyischen Lesern dargethan zu haben, daß iene Hofnung,

als Triebfeder des Handelns, weil sie in der Selbstliebe ihren Grund hat, und eine von der Beschaffenheit der Materie der Handlungen herrührende Triebfeder ist, mit dieser reinen pflichtmäßigen Gesinnung in geradem Widerspruche stehe, und dieselbe gänzlich vertilge. (*) Da nun aber die Moral-Theologie eine ganz eigene Beschaffenheit hat, und in derselben der Uebergang von der Idee des höchsten vollendeten Guts zum Daseyn Gottes auf einen Schluß gegründet wird, den die Vernunft in keinem andern Falle als giltig erkennt; so ist es wohl der Mühe werth, daß ich die Moral-Theologie auch in Ansehung dieses Schlußes beleuchte. Diese Beleuchtung hat überdieß auf die Wißenschaft der philosophischen Religionslehre Einfluß,

(*) Da sich der Königsbergische Weltweise in der Analytik der reinen praktischen Vernunft so äußerst bestimmt und nachdrücklich über die Unvereinbarkeit aller aus der Selbstliebe und aus der Receptivität für Lust und Unlust herrührenden Triebfedern des Handelns mit denjenigen Triebfeder erklärt, welche die reine praktische Vernunft vorschreibt, und in der völlig uneigennützigen Achtung gegen das moralische Gesetz besteht; so muß man sich billig wundern, daß noch keiner von den vielen scharfsinnigen Freunden der kritischen Philosophie den Widerspruch auch nur geahndet hat, in welchem das reine Gebot der praktischen Vernunft mit der Vorschrift steht, mache das höchste in der Welt mögliche Gut zum Entzweck deines Thuns und Laßens. Allein, wenn man bedenkt, daß einestheils in der Critik der praktischen Vernunft und in der Critik der Urtheilskraft, wenn von der Moral-Theologie gehandelt wird, niemals der Grund recht deutlich angezeigt worden

fluß, und wird also um so weniger hier am unrechten Orte stehen.

Nun könnte man zwar schon mit Recht sagen: Da die Idee des höchsten vollendeten Guts, weil dasselbe aus schlechterdings unvereinbaren Elementen besteht, theoretisch nichtig ist; so läßt sich auch kein praktischer Gebrauch davon machen, und mithin kann sie auch nicht auf den Glauben an einen moralischen und allvermögenden Welturheber führen. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß zur Idee des höchsten vollendeten Guts nicht eben **Heiligkeit**, als völlige und nothwendige Uebereinstimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz, sondern nur die höchste endlichen

den ist, um deßentwillen sich der Mensch das höchste vollendete Gut zum Entzweck seines Handelns setzt (es wird nämlich in beyden Werken mehrentheils nur gesagt, es sey Pflicht, sich dieses Gut zum Entzweck zu machen), und daß anderntheils die Moral-Theologie einem wesentlichen Bedürfniße der menschlichen Vernunft Genüge zu thun scheint, das nach der Vernunftkritik durch theoretische Vernunft auch nicht im mindesten soll befriedigt werden können; so wird man es sehr leicht begreiflich finden, warum bis iezt noch keiner von den Freunden der kritischen Philosophie die Idee des höchsten vollendeten Guts ihrem Ursprunge und ihrem Inhalte nach in genauere Prüfung zog, sondern vielmehr ieder von diesen Freunden die Idee des höchsten vollendeten Guts als etwas überschwenglich Erhabenes behandelte, das sich aller weitern Prüfung der eingeschränkten Menschenvernunft entzöge.

Wesen mögliche Sittlichkeit (*) erforderlich sey; so ist es doch ganz unmöglich anzunehmen und zu denken, daß ein endliches vernünftiges Geschöpf iemals in den Besitz einer vollendeten Glückseligkeit kommen sollte. Zu einem solchen Besitz gehörte nämlich nothwendig dieses, daß das endliche Wesen im Genuße des Vergnügens gänzlich befriedigt würde, und nichts mehr zu wünschen übrig behielte, welches theils überhaupt bey endlichen Wesen, eben ihrer Endlichkeit wegen, nicht angenommen werden kann und eine ganz unabhängige Selbstgenugsamkeit voraussetzt, die nur in einem unendlichen Wesen gedacht werden kann, theils deßwegen ungedenkbar ist, weil das endliche Wesen, auch wenn es den höchsten für daßelbe erreichbaren Grad der Sittlichkeit und Tugend erreicht hat, dennoch immer mit den Neigungen zu kämpfen hat, die aus der endlichen und sinnlichen Natur deßelben herrühren, und auf den Willen Einfluß haben; die Bekämpfung dieser Neigungen ist nämlich immer und nothwendig mit Schmerz und Miß-

(*) Daß Kant selbst eigentlich nur diese Sittlichkeit als Element des höchsten vollendeten Guts, inwiefern dieses Gut von Menschen erreichbar seyn soll, angesehen wißen wolle, und daß also auch nach ihm der Satz: Sey heilig; kein für Menschen giltiges Gebot sey, erhellet aus mehrern Stellen der Critik der praktischen Vernunft, z. B. S. 58, 145, und 149, welche ich hierbey nachzuschlagen bitte. Wenn aber S. 219. dieser Critik die Heiligkeit als Bestandtheil des höchsten vollendeten Guts angegeben wird, so geschieht es nur, um aus dieser Idee die Nothwendigkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit abzuleiten.

Mißvergnügen verbunden, und kann ohne daßelbe gar nicht gedacht werden. Ein Zustand aber, in welchem Schmerz empfunden wird und in welchem noch vieles zu wünschen übrig bleibt, kann doch unmöglich das höchste vollendete Gut genannt werden, weil sich noch ein viel vollendeteres gedenken läßt. Allein wir wollen iezt einmal auf die theoretische Richtigkeit der Idee des höchsten vollendeten Guts gar nicht Rücksicht nehmen, und indem wir die Gedenkbarkeit derselben völlig dahin gestellt seyn laßen, untersuchen, ob die vorgeblich in praktischer Absicht nothwendige Voraussezung eines Obiekts, das iener Idee entspricht, auf die Annahme der Existenz einer Gottheit führe.

Der Verfaßer der philosophischen Religionslehre sagt: Wenn die strengste Beobachtung der moralischen Geseze als Ursache der Herbeyführung des höchsten vollendeten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muß, weil das Menschenvermögen darzu nicht hinreicht, (indem der Mensch nicht Herr der Natur ist, und diese, zum Behuf seiner Glückseligkeit, mit seinen praktischen Grundsäzen nicht durchgängig einstimmig machen kann) die Glückseligkeit in der Welt mit der Tugend in Harmonie zu bringen, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter deßen Vorsorge dieses geschieht. — Gegen die Giltigkeit dieses Schlußes ließe sich nun mit Recht erinnern, daß deswegen, weil das Menschenvermögen nicht hinreicht, etwas zu bewirken, noch gar nicht folge, daß nur ein allvermögendes Wesen, so Welturheber ist, im Stande sey, das zu Stande zu bringen, was

der Mensch nicht vermag. Denn es laßen sich ia Wesen denken, deren Vermögen das menschliche Vermögen übertrifft, und die über den Lauf der Natur gebieten und denselben gewißen Absichten gemäß bestimmen können, die aber noch keinesweges in Ansehung ihrer Existenz von einer höhern Ursache unabhängig sind; und daraus, daß wir von der Existenz solcher Wesen gar keine Kenntniß haben, folgt ganz und gar nicht, daß sie nicht wirklich sind. Allein da diese Erinnerung sich sogleich iedem darbietet, der über die Moral-Theologie nachdenkt; so will ich bey derselben gar nicht weiter verweilen. Weit wichtiger hingegen und Jedermanns Betrachtung sich vielleicht nicht sogleich darbietend ist dieß, daß man das Daseyn einer vollkommenen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit dem in einem endlichen Wesen iedesmal vorhandenen Grade der Tugend und zwar analytisch, aus dem Begriff der Tugend, beweisen kann, ohne daß man im geringsten das Daseyn eines allvermögenden und moralischen Urhebers der Welt anzunehmen braucht. Wenn nun nach den Principien der Vernunft dasienige, was aus natürlichen Ursachen erwiesen und begreiflich gemacht werden kann, gar nicht durch die Voraussetzung eines hyperphysischen Wesens erwiesen und erklärt werden darf; so muß der analytische Beweis von der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Tugend nothwendig auf die Folge führen, daß die Moral-Theologie in demienigen, was sie von der Nothwendigkeit der Voraussetzung eines hyperphysischen Wesens dargethan haben will, auf einer Verirrung der philosophirenden Vernunft beruhe. Es ist aber dieser Beweis, über deßen Einstimmigkeit

keit auch mit den Principien der kritischen Philosophie ich für die sachkundigen Leser wenig anzuführen brauche, folgender.

Die praktische Vernunft gebietet iederzeit **Unterwerfung des Willens unter ein Gesetz.** Insofern bringt nicht allein die Vorstellung, sondern auch die Ausübung des moralischen Gesetzes bey Menschen, deren Wille auch durch die sinnlichen Bedürfnisse afficirt wird, iederzeit und nothwendig ein Gefühl der Unlust und des Schmerzes hervor, das also aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann. Allein die Vorstellung des moralischen Gesetzes bringt auch iederzeit und nothwendig ein Gefühl der Lust und des Vergnügens hervor, welches sich also auch a priori aus diesem Gesetze erkennen läßt. Dieses Gesetz ist nämlich ein Gesetz, das uns unsere eigene Vernunft vorschreibt, das unsere höhere moralische Bestimmung ausdrückt, und unsere Erhabenheit über den Mechanismus der ganzen Natur bezeugt. Noch weit stärker aber als dieses Gefühl der Lust, das blos aus der Vorstellung des moralischen Gesetzes entspringt, ist dasienige Vergnügen, das auf den Gehorsam gegen dieses Gesetz folgt, und im Bewußtseyn dieses Gehorsams enthalten ist. Die Erreichung eines Zwecks und einer Bestimmung schließt nämlich iederzeit ein Vergnügen in sich. Die Erreichung unserer höhern moralischen Bestimmung, oder die Beobachtung unserer Pflichten um ihrer selbst willen, muß also auch ein Vergnügen erzeugen, und dieses Vergnügen besteht in der **Zufriedenheit mit uns selbst,** und mit unserer persön-

lichen Verfaßung, welche wir uns durch den Gebrauch der Freyheit erworben haben. Diese moralische Selbstzufriedenheit schließt eine Lust in sich, welche an Intension und Extension alles übertrifft, was von Sinnenobiekten nur Angenehmes dargeboten werden kann; da hingegen auch das Gefühl der Verachtung seiner selbst bey Menschen, deren Vernunft nur einigermaaßen gebildet ist, weit schmerzhafter und unangenehmer ist, als iedes Leiden, das vermöge des Laufs der Natur den Menschen trifft. Derienige Mensch also, der die Maxime des Guten annimmt, und seiner Pflicht nach allen seinen Kräften ein Genüge zu thun sich ernstlich vorsezt, tritt zwar durch die Annehmung dieser Gesinnung eine lange Reihe von Uebeln des Lebens an, indem er bey dieser Gesinnung der Befriedigung der Begierden der Selbstliebe immer Abbruch thun muß. Allein eben derselbe Mensch tritt auch zugleich durch die Annehmung der guten Gesinnung eine Reihe von Annehmlichkeiten und Freuden an, die alle Uebel des Lebens bey weitem überwiegen. Und diese Freuden steigen immer in dem nämlichen Verhältniße, als das Bestreben, seine Pflicht ganz uneigennüzig und ohne alle Rücksicht auf einen Erfolg davon zu thun, stärker und wirksamer wird; so daß man also mit Recht behaupten kann, daß sogar die größten Leiden, die den Menschen treffen können, die durch die Tugend verdiente Glückseligkeit befördern und erzeugen, indem dieselben ihm die Gelegenheit verschaffen, die Erhabenheit seines Willens über alle Schreckniße der Sinnenwelt zu beweisen, und sich dadurch der Annäherung zum höchsten moralischen Zweck der Menschheit bewußt zu werden, welches Be-

wußt-

wußtseyn nothwendig die reinsten Freuden gewährt, mit welchen aller Genuß der Sinnenwelt, der uns nur als thierischen Wesen zu Theil wird, gar nicht verglichen werden kann. — So wäre also eine vollkommene, der iedesmaligen Beschaffenheit der in einem Menschen vorhandenen Tugend genau entsprechende Belohnung und Vergeltung der Sittlichkeit in der gegenwärtigen Welt gedenkbar, ohne daß man das Daseyn eines moralischen und allvermögenden Urhebers der Welt brauchte vorauszusetzen, um die Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als möglich zu finden. (*) Von dieser der Sittlichkeit genau entsprechenden Glückseligkeit könnte man überdieß noch annehmen, daß sie

(*) In der philosophischen Religionslehre wird S. 94 ff. aus dem Wesen der moralischen Beßerung dargethan, daß diese Beßerung zugleich auch eine der vollkommensten Gerechtigkeit angemeßene Bestrafung für alle vor der Beßerung begangene Sünden in sich enthalte, ohne daß Gott bey dieser Bestrafung mitzuwirken brauche. Durch die nämliche Methode läßt sich auch, wie das bisher Gesagte darthut, eine der vollkommensten Gerechtigkeit angemeßene Belohnung der Tugend, als in der Welt wirklich, erweisen, ohne daß diese Wirklichkeit die Voraussetzung und besondere Wirksamkeit einer die Welt nach moralischen Gesetzen regierenden Gottheit nothwendig machte. Ist iener Beweis giltig, so ist es auch dieser, und es wäre inkonsequent bey der Einräumung der Giltigkeit des erstern, den zweyten zu verwerfen. — Der Satz: In der Welt ist die Glückseligkeit mit der Tugend vollkommen einstimmig, und ieder Tugendhafte empfängt was seine Thaten werth sind, ist also ein analytischer Satz.

in einem andern Leben nach dem Tode fortdauern, und in derselben sich der Vollendung noch weit mehr nähern werde, ohne daß man auch hierbey der Voraussetzung eines moralischen und allvermögenden Regierers der Welt im geringsten bedarf. Denn wenn zur Religion, in Ansehung des darzu nöthigen theoretischen Erkentnißes des Daseyns Gottes, wie in der philosophischen Religionslehre S. 230. behauptet wird, nichts weiter erforderlich ist, als der Gedanke: **Es ist möglich, daß ein Gott sey** (welche Behauptung ich übrigens ihrer Wahrheit nach völlig dahin gestellt seyn laße); so ist zum Glauben an eine künftige fortdauernde Zusammentreffung der Glückseligkeit endlicher Wesen mit ihrer Sittlichkeit auch wohl nichts weiter nöthig, als der Gedanke: **Es ist möglich, daß das Subiekt des Vorstellens und Wollens im Menschen nach dem Tode mit dem Bewußtseyn seiner selbst fortdaure.** Die Möglichkeit dieses Gedankens wird aber kein Vernünftiger in Zweifel ziehen. Denn so gut, wie der Mensch durch die bloßen Kräfte der Natur zum Daseyn im gegenwärtigen Leben hat gebracht werden können (nach dem theoretischen Theil der kritischen Philosophie ist es sogar vernunftwidrig, einen andern Urheber des Daseyns der Menschen im gegenwärtigen Leben, als die bloßen Kräfte der Natur anzunehmen); eben so gut kann er auch durch die Kräfte und die Gesetze der Natur in ein anderes Leben nach dem Tode übergehen. Und da wir bey diesem Uebergange in ein anderes Leben von der Verbindung mit dem Körper, der so viele Reize zum Ungehorsam gegen die moralischen Gesetze enthält, und durch den wir so vieler

Bedürf-

Bedürfniße theilhaftig sind, befreyet werden; so läßt sich um so mehr annehmen, daß in diesem andern Leben unsere Sittlichkeit und mit derselben auch unsere Glückseligkeit wachsen werde. Daß in der Welt die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit übereinstimme, ließe sich also ohne Voraussetzung einer Gottheit annehmen und aus dem Begriff der Tugend vollkommen erweisen. Diese Voraussetzung ist mithin auch in moralischer Absicht ganz unthunlich und überflüßig, indem wir durch dieselbe auf keinen Fall etwas gewinnen, weil selbst die Allmacht, da sie dem endlichen und abhängigen Wesen niemals Selbstgenugsamkeit verleihen kann, diesem endlichen Wesen doch niemals eine vollendete Glückseligkeit, bey der gar nichts zu wünschen übrig bleibt, mittheilen kann. (*)

* * *

Unsere bisherigen Untersuchungen lehren also, daß die Moral-Theologie weder auf eine feste, den Forderungen

(*) In der Critik der praktischen Vernunft wird S. 261. ausdrücklich eingestanden, man könne die Unmöglichkeit eines durchgängig zweckmäßigen Zusammenhangs der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit nach allgemeinen Naturgesetzen nicht erweisen. Allein es wird auf der folgenden Seite hinzugesetzt; es sey in moralischer Absicht zuträglicher, sich die Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als von einem allmächtigen und moralischen Welturheber zu denken. Welche Bewandniß es nun mit dieser Zuträglichkeit des Glaubens an Gott für das Intereße der reinen praktischen Vernunft habe, ergiebt

rungen der Vernunft genugthuende Begründung des Glaubens an das Daseyn Gottes, noch auch auf die Beförderung der Moralität der menschlichen Handlungen einige Ansprüche machen könne. Denn durch Lohnsucht, woraus das Bedürfniß, eine vollendete Glückseligkeit als nothwendig mit der Sittlichkeit verbunden zu denken herrührt, wird doch gewiß kein ächter und uneigennütziger Gehorsam gegen das Sittengesetz hervorgebracht. Ja man könnte der Moral-Theologie überdieß noch, ohne sich eine Consequenzmacherey zu Schulden kommen zu laßen, den Vorwurf machen, daß sie unausbleiblich auf moralische Schwärmerey führe, gegen welche in der Critik der praktischen Vernunft S. 153. mit Recht, als der Beförderung der wahren Tugend höchst nachtheilig, geeifert wird. Denn besteht diese moralische Schwärmerey darinn, daß man sich einbildet, man könne in der Ausübung des Pflichtgebots es so weit bringen, daß blos die Liebe zu diesem Gebot

giebt sich aus dem eben angeführten Beweise, daß die Wirklichkeit der Zusammentreffung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit schon analytisch aus dem Begriff der Tugend erkannt werden könne. Denn sollte die Vorstellung, daß Gott Urheber der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit sey, zuträglicher für das Intereße der reinen praktischen Vernunft seyn, als die Vorstellung, daß diese Uebereinstimmung nach natürlichen Gesetzen erfolge; so müßte iene Vorstellung mehrere Gewißheit von der Wirklichkeit der Harmonie der Glückseligkeit mit der Tugend geben, als diese leztere Vorstellung, und iene dadurch Moralität stärker befördern, als diese. Ob dieß nun aber der Fall sey, erhellet ohne alle weitere Erinnerung

Gebot die zureichende Triebfeder der Beobachtung deßelben ausmache, und Achtung gegen dieß Gebot, welche uns demüthigt, gar nicht mehr nöthig sey; so muß derjenige, welcher das, was die Pflicht befiehlt, um des höchsten in der Welt möglichen Guts willen vollbringt, und dieserhalb an das Daseyn eines Gottes glaubt, weil dieses höchste in der Welt mögliche Gut ein Objekt der Liebe und Zuneigung ausmacht, nothwendiger Weise auf die Einbildung kommen, er übe seine Pflichten blos aus Liebe zu denselben aus, und das moralische Gesetz sey für ihn nicht mehr ein Gegenstand der Demüthigung und der Furcht. Diese Einbildung enthält auch insoferne Wahrheit, als derjenige, der sie nährt, sich bey der Ausübung seiner Pflichten nicht durch die reine Achtung gegen dieselben und gegen das moralische Gesetz, sondern durch den angenehmen Erfolg, den die Beobachtung der Pflichten durch die Realisirung des höchsten in der Welt möglichen Guts ver-

innerung aus dem eben geführten Beweise und deßen apodiktischer Beschaffenheit. Denn mehr, als eine apodiktische Gewißheit über die Einstimmigkeit der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit kann das problematische Annehmen des Daseyns eines moralischen Welturhebers doch gewiß nicht verschaffen. Inwiefern übrigens mehrere Gewißheit über die Einstimmigkeit der Glückseligkeit mit der Tugend ein Beförderungsmittel der Moralität seyn könne, erhellet aus den obigen Untersuchungen über den Ursprung der Bestandtheile der Idee des höchsten vollendeten Guts, und über das Verhältniß dieser Idee, als eines Bestimmungsgrundes des Willens, zur reinen moralischen Gesinnung.

verspricht, hat bestimmen laßen. Man kann also unmöglich sagen, die Moral führe unausbleiblich zur Religion. Allein, höre ich hierbey manchen meiner Leser die Frage aufwerfen, was führt denn zur Religion, oder was begründet denn den Glauben an einen moralischen Welturheber? die Onto-Theologie und Cosmo-Theologie sind ia unleugbar Unternehmungen einer ihre eigene Kraft und Bestimmung mißkennenden Vernunft. Die Physiko-Theologie aber kann uns doch niemals den Begriff von einem **moralischen** Urheber der Welt (denn Moralität ist gar kein Erfahrungsbegriff) sondern nur von einem sehr weisen und klugen Urheber der Welt verschaffen? — Die Beantwortung dieser Frage liegt eigentlich ganz außer den Absichten dieses Werkes. Damit man iedoch nicht etwa sich einbilde, mit der Bestreitung der Giltigkeit der Moral-Theologie sey nothwendig auch Irreligion und Aberglaube verbunden; so will ich zur Beantwortung derselben folgendes wenige noch beyfügen. — Man mag auch über die vorgebliche Seichtigkeit der Schlußart in der Physiko-Theologie spötteln und deklamiren wie man will; so wird dieselbe ihren Einfluß auf die menschliche Vernunft doch immer behaupten und beybehalten, und dem Glauben an Gott viele Millionen Anhänger verschaffen, wenn die andern vernünftelnden Beweise für das Daseyn Gottes, sie mögen nun auf theoretische oder praktische Vernunft sich stützen, kaum einem und dem andern Schulweisen diesen Glauben einflößen. Nun führt freylich die Betrachtung der Einrichtung der Sinnenwelt auf keinen moralischen Urheber derselben, weil Moralität gar kein Obiekt der Sinne ist; sondern nur auf einen kunst-

verstän-

verständigen und weisen Urheber der Einrichtung in der Sinnenwelt. Allein es existirt ein Faktum in unserer Vernunft, das die Voraussetzung eines moralischen Urhebers unserer Natur nach Gründen der Vernunft nothwendig macht. Dieses Faktum ist das Gebot der praktischen Vernunft, das uns zugleich mit der Freyheit unsers Willens bekannt macht. Denn wie mag man wohl annehmen können, daß eine blind und nothwendig wirkende Natur die Ursache von einem freyen, unbedingten und moralischen Gesetzen unterworfenen Wesen sey. Wenn man also auch alle Kunsteinrichtungen der Welt aus mechanischwirkenden Kräften erklären könnte, so wird man doch die praktischgesetzgebende Vernunft im Menschen, sammt dem Vermögen der Freyheit, wovon iene unleugare Anzeige giebt, aus einer blos mechanischwirkenden Natur nie vernünftiger Weise ableiten können. Die Anlage und Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit predigt also das Daseyn eines moralischen und verständigen Urhebers des Menschen (denn Moralität und das Wollen derselben setzt nothwendig Verstand voraus), der seinen Willen diesem durch die praktischgesetzgebende Vernunft geoffenbart hat, und es ist eine Anthropo-Theologie möglich, die sich vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft vollkommen rechtfertigen läßt. Diese Anthropo-Theologie führt auch unmittelbar und nothwendigerweise zur Erkentniß, daß alle unsere Pflichten göttliche Gebote sind und begründet also Religion. Doch ich wollte ia nur die Möglichkeit eines nach theoretischen Vernunftgründen giltigen Glaubens an einen moralischen Urheber der Welt anzeigen, und meine Leser

werden

werden sich leicht diese Anthropo=Theologie, der man gewiß nicht den Vorwurf machen kann, daß sie auf die Erkentniß und Ausübung unserer Pflichten gar keinen Einfluß habe, wie man den Demonstrationen des Daseyns Gottes aus reiner theoretischer Vernunft so oft vorgeworfen hat, weiter ausbilden und nach allen ihren Theilen vorstellig machen können.

Das erste Stück der philosophischen Religionslehre, welches von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder von dem radicalen Bösen in der menschlichen Natur handelt, ist meiner Einsicht nach unter allen übrigen Stücken derselben für das System der Moral-Philosophie das wichtigste und an neuen Belehrungen reichhaltigste. Die in demselben vorkommenden Erörterungen der Freyheit der menschlichen Handlungen, des Ursprungs des Guten und Bösen in der menschlichen Natur aus der Freyheit, der Stufenunterschiede des Bösen im menschlichen Herzen, der Schuldlosigkeit der Sinnlichkeit in Ansehung des Bösen in der menschlichen Natur und der wesentlichen Erforderniße zu einer ächten moralischen Beßerung, sind wahre Bereicherungen für die praktische Philosophie, und der Verfaßer wird in Ansehung dieser Erörterungen gewiß auf ziemlich allgemeinen Beyfall Rechnung machen können. Insbesondere enthält dieses erste Stück auch noch einen recht faßlichen Commentar zu der vom Verfaßer bereits in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten aufgestellten, von sehr vielen seiner Anhänger

aber

aber ganz mißverstandenen Behauptung, daß nämlich die höchste Forderung der praktischen Vernunft in der Annehmung und Befolgung einer Maxime bestehe, von der man muß wollen können, daß sie ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen sey. (*) Zu denjenigen Behauptungen im ersten Stück der philosophischen Religionslehre aber, deren Wahrheit ich bezweifeln zu müssen glaube, gehört vorzüglich das Verdammungsurtheil, das darinn über das ganze menschliche Geschlecht in Ansehung seiner moralischen Beschaffenheit gefällt worden ist, und nach welchem die Mitglieder dieses Geschlechts allzumal Sünder seyn sollen.

Man

(*) Die meisten Anhänger der kritischen Philosophie verwechseln hierbey die nothwendigen Wirkungen der praktischen Vernunft mit dem Vermögen der Freyheit, durch welches der Mensch zwischen der Befolgung der Gebote dieser Vernunft und zwischen der Befriedigung der Selbstliebe wählt, und sich zu iener oder zu dieser entschließt. Inzwischen ist doch gar nicht zu leugnen, daß durch viele Stellen in der Critik der praktischen Vernunft selbst zu dieser Verwechselung Anlaß gegeben worden ist. Ja auch in der philosophischen Religionslehre kommt S. 58. und 59. eine Stelle vor, welche es wieder ziemlich zweydeutig macht, welche Merkmale wesentlich in den Begriff der Freyheit gehören. Nach dieser Stelle soll nämlich die Freyheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, sondern in der absoluten Spontaneität bestehen. Aber was soll man sich bey einer freyen Handlung denken, die zwar aus einer absoluten Spontaneität erfolgt, aber Nothwendigkeit enthält, und zur Wirklichkeit kommen mußte.

Man kann unmöglich sagen, daß das Urtheil, was sich Jemand über die moralische Beschaffenheit aller Mitglieder des menschlichen Geschlechts macht, am Ende ganz gleichgiltig sey. Zur Erkentniß unserer Pflichten trägt dieses Urtheil freylich nichts bey, und der Mensch kann durch den richtigen Gebrauch der Vernunft wißen, was er thun und laßen solle, ob er gleich darüber in völliger Ungewißheit bleibt, ob irgend Jemand seine Pflichten erfüllt habe, oder nicht. Ja das Gebot der praktischen Vernunft bleibt giltig, und wir sind verbindlich ihm Gehorsam zu leisten, wenn es auch ganz gewiß seyn sollte, daß bis iezt noch kein einziger Mensch daßelbe erfüllt hätte. Allein in Ansehung des Entschlußes zur Beobachtung seiner Pflicht ist ienes Urtheil ganz und gar nicht gleichgiltig, und kann, ie nachdem es beschaffen ist, den Entschluß, ein beßerer Mensch zu werden, befördern und stärken, oder diesen Entschluß gleich in seiner Geburt wieder ersticken und völlig unwirksam machen. Die Ueberzeugung nämlich, daß alle Menschen Sünder sind, muß nothwendig zu einer kleinlichen, sich selbst gänzlich mißtrauenden Denkungsart führen, die alle Kräfte des Menschen abspannt, iede Entwickelung des Keims zum Guten, der im Menschen liegt, verhindert, und alle Hofnung, ein guter Mensch zu werden, vertilgt; mithin auch alle Versuche darzu gleich in ihrem Anfange wieder rückgängig macht. Denn wenn es wahr ist, könnte sogar derienige, dem die Tugend nicht gleichgiltig ist, und der von dem Verlangen, ihr nachzustreben, sich beseelt fühlt, sagen, daß wir allzumal Sünder sind und bleiben, daß kein einziger Mensch wahrhaft gut ist, oder daß, wie ienes Mitglied

des Englischen Parlaments behauptete, ein ieder seinen Preis hat, für den er sich weggiebt; so ist es ia nicht im geringsten wahrscheinlich, daß ich iemals das Pflichtgebot erfüllen und ein wahrhaft gebeßerter Mensch werden sollte. Es ist ia also thöricht, daß ich einem Zwecke nachiage, den ich doch niemals erreichen werde, und diesem Zwecke zu Ehren Aufopferungen thue, die mir so viel kosten. Alles, was ich am Ende erreichen kann, besteht darinn, daß ich einige Grade minder moralisch böse werde, als andere Menschen. Dieser Gradual-Unterschied von andern Menschen kann aber weder das Gewißen beruhigen, noch auch zur Rechtfertigung vor dem Richterstuhle Gottes dienen. Ich will mithin meinen Neigungen ferner folgen, und es ist klüger, daß ich mich durch die Vorschläge dieser in meinem Thun und Laßen bestimmen laße, als daß ich mich um die noch von keinem einzigen Menschen erfüllte Forderung der praktischen Vernunft bekümmere. (*) — Diese Schlußart wird gewiß Niemand ganz vernunftwidrig, oder gar unnatürlich finden, und sie erhält dadurch, daß sie die sehr gewöhnlichen Vernünfteleyen des Menschen gegen die Giltigkeit des Pflichtgebots begünstiget, ganz ungemein viel Stärke und Einfluß auf das menschliche

(*) Wenn alle Menschen Sünder sind und auch bleiben, so ist iede Predigt und Aufstellung einer gereinigten Moral ein zweckloses und thörichtes Unternehmen, das weiter nichts fruchtet, als den Menschen mit seinem moralischen Verfall bekannter zu machen, ohne zur wahren Beßerung des Menschen, die doch den Hauptzweck ieder Moral ausmacht, im geringsten etwas beytragen zu können.

Thun und laßen. Man kann daher mit Recht behaupten, die Lehre von der Allgemeinheit des sittlichen Verderbens bey allen Menschen sey für die Ausbreitung der Moralität äußerst nachtheilig; die Ueberzeugung hingegen, Tugend sey beym Menschen möglich, und nicht ieder Mensch habe einen Preis für den er sich weggiebt, sey in praktischer Beziehung real, und trage zur Belebung des Vorsatzes, unsere Pflicht zu thun, ungemein viel bey. Eben deßwegen ist es aber auch iedes Menschen Pflicht, alle Vernünfteleyen, die diese Ueberzeugung schwächen, oder ganz und gar vertilgen könnten, in ihrer ganzen Schwachheit und Unstatthaftigkeit darzustellen. Ob nun das, was in der philosophischen Religionslehre gegen diese das Herz erhebende und den zur moralischen Beßerung nöthigen Muth belebende Ueberzeugung vorgebracht worden ist, nicht auch auf bloße Vernünfteleyen hinauslaufe, wird sich dann genauer darthun laßen, wenn wir erst des Verfaßers Urtheil über die Allgemeinheit des sittlichen Verderbens angeführt haben. Es ist in folgenden Sätzen enthalten.

I. „Der Mensch ist böse, heißt nichts anders, als: der Mensch ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die gelegenheitliche Abweichung von demselben durch einen Mißbrauch seiner Freyheit in seine Maxime aufgenommen, oder er hat durch einen Aktus der Freyheit die Befolgung des moralischen Gesetzes der Befriedigung der Selbstliebe untergeordnet, und diese Befriedigung zur Bedingung der Befolgung ienes Gesetzes gemacht.“ Philos. Religionslehre S. 26 und 33. ff.

II. „Diese Unterordnung der Befolgung des Sittengesetzes unter die Befriedigung der Neigungen der Selbstliebe ist in allen Menschen, selbst den besten nicht ausgenommen, vorhanden, und es ist subiektiv nothwendig, die Unterordnung der Maxime des Guten unter die des Bösen bey allen Menschen vorauszusetzen.“ Philosoph. Religionsl. S. 27.

III. „Da diese Unterordnung der Maxime des Guten unter die des Bösen aus der Freyheit herrührt, so muß sie als zufällig und vom Menschen selbst verschuldet angesehen werden. Man kann aber die Allgemeinheit dieser Verdorbenheit der Maximen nicht erklären, wenn man nicht einen subiektiven obersten Grund derselben annimmt, der mit der Menschheit selbst, es sey wodurch es wolle, verwebt und darinn gleichsam eingewurzelt ist. Diesen Grund kann man nun einen **natürlichen Hang zum Bösen** nennen. Und da dieser Hang immer selbverschuldet seyn muß, so kann er ein **radicales** und **angebornes** Böse in der menschlichen Natur genannt werden.“ Philos. Religionslehre S. 20, 27, u. 35.

IV. „Der Ursprung dieses Hanges zum Bösen läßt sich gar nicht in der Zeit aufsuchen, denn da müßte er von einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; sondern es läßt sich dieser Ursprung, so wie der Bestimmungsgrund der freyen Willkühr überhaupt, nur in Vernunftvorstellungen aufsuchen. Es geht also der Ursprung dieses Hanges vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freyheit voraus, und muß als

mit der Geburt zugleich im Menschen vorgestellt werden, doch nicht so daß die Geburt eben die Ursache davon sey, sondern der Mensch ist selbst durch seine Freyheit Urheber davon." Philos. Religionsl. S. 8, u. 39.

V. „In allen Menschen ist aber nicht allein ein angeborner selbstverschuldeter und daher der Zurechnung fähige Hang zum Bösen ursprünglich vorhanden; sondern man kann überdieß behaupten, daß noch kein Mensch diesen Hang in sich gänzlich ausgerottet habe und wahrhaft gutgesinnt sey. Jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt, und es ist unter den Menschen überall keine Tugend vorhanden, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen. Es ist daher vom Menschen allgemein wahr, was der Apostel sagt: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist Keiner der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes) auch nicht einer." Philos. Religionsl. S. 38.

VI. „Daß nun in allen Menschen ein angeborner Hang zum Bösen vorhanden sey, und daß in allen Menschen ein gänzlicher Mangel der wahren Tugend vorkomme, deßen Beschaffenheit zusammt der Beschaffenheit ienes angebornen Hanges nur allein die Vernunft angeben kann, davon liefert die Erfahrung eine hinlängliche Bestätigung, und es ist gar kein Grund da, einen einzigen Menschen als frey vom sittlichen Verderben anzusehen. Denn diese liefert Thatsachen, welche den Widerstreit der menschlichen Willkühr gegen das moralische Gesetz unleugbar beweisen. Will man

diese Beweise aus demienigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hoffen, nämlich aus dem sogenannten **Naturstande**; so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf **Tofoa**, **Neuseeland**, den **Navigatorsinseln**, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des Nordwestlichen Amerika, wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat, mit iener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meynung abzugehen. Ist man aber für die Meynung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worinn sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) beßer erkennen laße; so wird man eine lange melancholische Litaney von Anklagen der Menschheit anhören müßen: von geheimer Falschheit, selbst bey der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denienigen zu haßen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter iederzeit gefaßt seyn müße; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt „es sey in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt;" und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derienigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist: und er wird an den Lastern der **Kultur** und Civilisirung (den kränkendsten unter allen) genug haben,

um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beyden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äußern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältniße des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfaßung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch, (welches arg ist) keine beßern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können: so daß der philosophische Chiliasm, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofft, eben so, wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Beßerung harret, als Schwärmerey allgemein verlacht wird." Philos. Religionslehre S. 27. ff. — —

Bey diesem Verdammungsurtheil, das über das ganze menschliche Geschlecht und über alle Mitglieder deßelben ausgesprochen wird, kommt alles auf den Beweis davon an, gegen deßen Giltigkeit ich folgendes zu erinnern habe.

1. Selbst nach den Principien der Critik der reinen Vernunft ist dieser Beweis völlig ungiltig. Der

Satz: Jeder Mensch ist von Natur böse, und hat die Abweichung vom moralischen Gesetz in seine Gesinnung aufgenommen; ist ein synthetischer Satz, der, wie auch in der philosophischen Religionslehre selbst eingestanden wird, keine Nothwendigkeit a priori enthält. Er kann mithin nur durch Erfahrung bewiesen werden. Erfahrung aber kann nach den Principien der Vernunftkritik die Allgemeingiltigkeit keines einzigen Satzes darthun. Sie enthält niemals das Bewußtseyn, daß der in ihr vorkommende Gegenstand so und nicht anders seyn müße, und die Giltigkeit ihrer Belohnung erstreckt sich niemals weiter, als die Fälle sich erstrecken, die in der Erfahrung dagewesen sind. Da überdieß der Hang des menschlichen Herzens zum Bösen von einem Aktus der Freyheit abhängt, der als zufällig betrachtet werden muß, und deßen Daseyn gar nicht als durch Naturursachen und deren Gesetz bestimmt gedacht werden kann; so darf man sich, um die Allgemeinheit dieses Hanges darzuthun, nicht eben so auf Erfahrung berufen, wie man sich wohl, um die Allgemeinheit gewißer Neigungen im Menschen darzuthun, auf die Erfahrung und auf die Gesetze der Analogie berufen darf. (*)

(*) Erfahrung kann nur dann erst die allgemeine Giltigkeit eines Satzes darthun, wenn man gewiß ist, daß man alle Subiekte kennt, auf welche das Prädikat im Satze bezogen wird. Diese Gewißheit findet aber blos da statt, wo eine vollständige Induktion möglich ist. Will man also behaupten, es sey subiektiv nothwendig ieden Menschen für einen solchen anzusehen, der nicht nur einen angebor-

2. Jener Beweis steht selbst mit den Principien im Widerspruch, nach welchen in der philosophischen Religionslehre vieles beurtheilt wird. Mit Recht sagt der Verfaßer S. 5; man kann nur deßwegen einen Menschen böse nennen, weil er Handlungen ausübt, die so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen schließen laßen. Wo nun diese Handlungen nicht vorkommen, da kann man auch nicht auf das Daseyn böser Maximen in einem Menschen schließen. (S. 78. aber wird noch bemerkt, daß der Schluß von der Beschaffenheit der Handlungen auf die Beschaffenheit der Maximen niemals strenge Gewißheit habe.) Dieserhalb wird auch S. 83. gesagt: Es ist der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beyspiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner andern, als der lautersten Gesinnung deßelben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Nach den eigenen Vorschriften der philosophischen Religionslehre muß also ieder Mensch, der

gebornen Hang zum Bösen habe, sondern auch aller wahren Tugend gänzlich ermangele; so muß man darthun, daß die Handlungen eines ieden Menschen zu dieser Behauptung berechtigen. Dieß setzt eine Erfahrungskentniß von allen Menschen und deren Handlungen, oder eine vollständige Induktion voraus, welche unmöglich ist. So lange nun diese nicht geliefert worden ist, so lange kann man auch nicht sagen; es sey subiecktiv nothwendig anzunehmen, daß ieder Mensch böse sey, weil man mit gar nichts beweisen kann, daß es nicht manchen Menschen gebe, welcher keinen angebornen Hang zum Bösen besitzt, oder sich in der Folge davon gänzlich frey gemacht hat.

der über die moralische Verfaßung anderer Menschen urtheilen will, von der Beschaffenheit ihrer Handlungen auf die Beschaffenheit ihrer Maximen schließen, (welcher Schluß iedoch, er mag nun auf das Daseyn guter oder böser Maximen führen, niemals strenge Gewißheit hat) und gesetzmäßige Handlungen aus dem Daseyn guter Maximen, gesetzwidrige Handlungen aber aus dem Daseyn böser Maximen ableiten. Nun frage ich den Verfaßer der philosophischen Religionslehre: Ob er sich wohl getraue zu behaupten, daß alle Handlungen aller Menschen gesetzwidrig (auch mit dem Buchstaben des Sittengesetzes streitend) seyen? Welcher Staat und welche Gesellschaft würde bestehen, wenn alle Mitglieder derselben ununterbrochen gesetzwidrig handelten? — Wollte man hierbey anführen, daß sich schon von einer einzigen gesetzwidrigen Handlung bey einem Menschen auf eine Verdorbenheit seiner Maximen schließen laße, indem beym Daseyn guter Maximen in einem Menschen gar keine einzige gesetzwidrige Handlung möglich ist; so ist zu bedenken, daß erstlich von einer oder mehrern gesetzwidrigen Handlungen noch nicht mit Gewißheit auf die Verdorbenheit der Maximen geschlossen werden kann, weil sich ein Mensch in Ansehung deßen, was zu seiner Pflicht gehört, irren kann, indem zur richtigen Erkentniß aller unserer Pflichten eine geübte moralische Beurtheilungskraft gehört, die die allgemeine moralische Vorschrift auf iede Handlung gehörig anwendet, und wem diese Beurtheilungskraft fehlt, der kann leicht in dem Irrthum stehen, es gehöre eine Handlung zu seinen Pflichten, die doch eigentlich mit dem Pflichtgebote streitet; und daß zweytens in der Er-

fahrung

fahrung Menschen vorkommen, an welchen eine lange Periode ihres Lebens hindurch keine offenbare Verletzung des Buchstabens der Sittengesetze bemerkbar ist.

3. In der philosophischen Religionslehre wird mehrmals behauptet z. B. S. 53; der Mensch könne den Vorsatz, die Vorstellung der Pflicht und der Gesetzmäßigkeit einer Handlung die oberste Triebfeder seines Betragens seyn zu laßen, gefaßt (also die Maxime des Guten durch Freyheit angenommen) haben, ohne deßwegen auch das Sittengesetz und deßen Gebot iederzeit vollständig zu erfüllen, weil zwischen der Maxime und der That oder der Befolgung der Maxime noch ein Zwischenraum sey. Nun will ich hierbey nicht untersuchen, ob durch diese Behauptung nicht vielleicht eine doppelte Freyheit im Menschen vorausgesetzt werde, nämlich eine Freyheit in Ansehung der Annahme der Maximen, und eine von iener ganz verschiedene Freyheit der Befolgung angenommener Maximen, und ob, wenn der Entschluß, die Vorstellung der Pflicht zur obersten und alleinigen Triebfeder der Handlungen zu machen, ernsthafter Art ist (in welcher Qualität dieser Entschluß iede Triebfeder des Handelns anderer Art muß überwiegen können) während des Bewußtseyns des Sittengesetzes eine Handlung angefangen und vollbracht werden könne, die ienem Entschluße widerspricht. Dieß aber verdient angeführt zu werden, daß, wenn der Mensch, wie in der philosophischen Religionslehre behauptet wird, eigentlich nur durch die Aufnahme böser Maximen in seine Gesinnungsart böse ist, man nicht einmal allezeit vom Daseyn gesetzwidriger und nach ih-

rer

rer äußern in die Sinne fallenden Beschaffenheit moralisch unvollkommner Handlungen auf das Daseyn böser Maximen schließen dürfe, indem wenn gute Maximen nicht allezeit gute und zum wenigsten gesetzmäßige Handlungen hervorbringen, auch gesetzwidrige und moralisch unvollkommne Handlungen bey einem Menschen statt finden können, der die Maxime des Guten bereits angenommen hat und deßhalb für einen gebeßerten Menschen gehalten werden muß. Diesemnach würde der nach der Erfahrung unter den Menschen vorkommende Mangel tugendhafter Handlungen noch keinesweges einen sichern Bürgen dafür abgeben, daß alle Menschen durch einen Mißbrauch ihrer Freyheit böse Maximen angenommen hätten, und für Sünder zu halten seyen.

4. Diese Bemerkungen lehren schon hinreichend, was überhaupt genommen von dem Erfahrungsbeweis für die Allgemeinheit des sittlichen Verderbens unter den Menschen zu halten sey; und wenn also auch das Verdammungsurtheil, das in der philosophischen Religionslehre über alle Mitglieder des menschlichen Geschlechts ausgesprochen wird, mit ganz unleugbaren Thatsachen unterstützt, und auf eine ziemlich vollständige Induktion gegründet worden wäre; so könnten sie ienes Verdammungsurtheil doch nicht vollkommen bestätigen, und demselben nur einigermaaßen Gewißheit verschaffen. Aber ob das, was in der philosophischen Religionslehre für ienes Verdammungsurtheil aus der Beobachtung über den Menschen und über deßen Handlungen beygebracht wird, aus unleugbaren und ziemlich allgemeingiltigen Thatsachen bestehe, verdient doch auch

noch besonders erwogen zu werden. Es werden zuerst zur Bestätigung jenes Verdammungsurtheils die Handlungen der Menschen im sogenannten Naturstande, und die Auftritte von ungereizter Grausamkeit, die auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln und unter den Einwohnern des Nordwestlichen Amerika's vorgefallen sind, und uns von den Europäern, die diese Scenen von Grausamkeit gesehen haben, erzählt werden, angeführt. — Freylich sind viele Beschreibungen von Reisen unter den Wilden voll von Nachrichten über solche Scenen der Grausamkeit, die einen fast unglaublichen Grad von Verwilderung in der menschlichen Natur voraussetzen und bezeugen. Allein der Philosoph, der aus diesen Nachrichten Schlüße ziehen will, sollte doch erst durch historische Critik die Glaubwürdigkeit derselben prüfen und die Gränzen ihrer Giltigkeit untersuchen. Nun ist aber a) eben keine große und sehr ausgebreitete Belesenheit in ältern und neuern Reisebeschreibungen darzu erforderlich, um allen Nachrichten von den Grausamkeiten, welche von den sogenannten Wilden ausgeübt worden seyn sollen, eben so viele und eben so glaubwürdige Nachrichten von Handlungen der Gutmüthigkeit, der Freundschaft und des Zutrauens, welche die Mitglieder von ganz rohen Menschenstämmen sowohl gegen Europäer als auch gegen ihres gleichen ausgeübt haben, entgegen zu setzen. Ich verweise hierbey blos auf die Sammlung von Reisebeschreibungen, die Georg Forster besorgt hat, und in welcher recht viele, und zwar höchst glaubwürdige Thatsachen erzählt werden, aus denen offenbar erhellet, daß diejenigen Menschen, welche wir deßwegen Wilde nennen,

weil

weil sie mit unsern Künsten des Luxus nicht bekannt sind, der Regungen der allgemeinen Menschenliebe, der Dankbarkeit und des Mitleidens in eben dem Grade theilhaftig sind, als solche nur bey dem gebildesten Europäer angetroffen werden, und daß ein blinder Hang zur Grausamkeit nicht alle diese rohen Naturmenschen beseele. (*) Ich dächte b) es wären Ursachen genug vorhanden, um gegen die Rechtmäßigkeit aller der Klagen mißtrauisch zu seyn, welche die reisenden Europäer über die Grausamkeiten erheben, die an ihnen von den Wilden ganz ungereizt und sogar ohne Erwartung irgend eines Vortheils begangen worden seyn sollen. Welches

(*) Ich will mich allenfalls anheischig machen, beynahe aus iedem Bande des Forsterschen Magazins von merkwürdigen Reisebeschreibungen einige Dutzend Beweise davon zu sammeln, daß es unter den sogenannten Wilden viele Individua giebt, die eben so viel Humanität zu erkennen geben, als iemals nur von dem gebildesten Europäer zu erkennen gegeben worden ist. Man lese z. B. nur die im Neunten Bande dieses Magazins vorkommende rührende Nachricht von der Rechtschaffenheit und Gutmüthigkeit bey den Bewohnern der Baschi-Inseln, gegen deren Betragen das Betragen des Herrn de Sürville, der sie besuchte, und ihre gegen ihn bewiesene Gastfreundschaft mit grobem Undank belohnte, gar sehr absticht. Die Einfalt und Unschuld der Sitten, die bey diesen Insulanern herrscht, ist um so merkwürdiger, da sie zwischen zwey äußerst verdorbenen Nationen, zwischen den Chinesen und Malaien wohnen, und die Fehler dieser doch nicht angenommen haben. Und welcher von meinen Lesern hat nicht die äußerst intereßanten Nachrichten des

Welches sind denn die Wohlthaten, womit wir Europäer bis iezt die sogenannten Wilden beglückt haben, und wegen welcher sie iedem Europäer, welchen der Zufall oder die unersättliche Habsucht dieser unter sie gebracht hat, Dankbarkeit und Wohlwollen zu erweisen schuldig wären? Laut der unleugbarsten Thatsachen kann man auf diese Frage keine andere Antwort geben, als daß alle wilde Nationen von dem Augenblicke an, als sie Europäer kennen lernten, mit den Uebeln der venerischen Krankheiten, der Pocken, der Folgen des Genußes vom Branntwein und mit andern Uebeln, die ihnen vorher völlig unbekannt waren, bekannt wurden.

Es

des Capitains Wilson von den Bewohnern der Pelew-Inseln (die auch George Forster übersezt hat) mit Theilnahme und Vergnügen gelesen. Eine so freundschaftliche Aufnahme, wie die Engländer bey diesen Insulanern fanden, und die keinesweges aus der Furcht und Schwäche dieser Insulaner herrührte, hätten sie wohl schwerlich bey irgend einer Europäischen Nation gefunden. Wirklich betrugen sich aber auch die Engländer bey diesen Insulanern wie Menschen, und bewiesen durch das Zerschlagen der geretteten Branntеweinfäßer, daß sie der Gastfreundschaft, mit der sie aufgenommen worden waren, würdig wären. — Ueberhaupt genommen gehört es zu den unverkennbaren Verdiensten des iezt aber so häufig verkannten G. Forsters, daß durch ihn unsere Einsichten vom Charakter und von der Denkungs- und Handlungs-Art der sogenannten Wilden um sehr vieles berichtiget worden sind. Er hatte aber auch die Bekanntschaft mit dem Charakter uncivilisirter Nationen nicht blos innerhalb der vier Wände seiner Stube sich erworben.

Es ist wirklich ieder rohe Menschenstamm zu bedauern, der das Unglück hat, mit Europäern bekannt zu werden. Cook ist derienige unter den Entdeckern von Ländern und Nationen, die wir Europäer vorher noch nicht kannten, welcher gegen die neu entdeckten Menschenstämme noch die menschenfreundlichsten Gesinnungen hegte, und für diese Menschenstämme ihre Bekanntschaft mit Europäern wohlthätig machen wollte. Aber sind denn die Otaheitier und die übrigen Bewohner der Südsee-Inseln dadurch im geringsten glücklicher oder moralisch beßer geworden, daß sie die Ehre hatten, von diesem großen Manne entdeckt und besucht zu werden. Auch giebt es wohl noch andere Gründe, um derentwillen es nöthig ist, gegen alle Klagen, welche die Europäer über den großen Hang der Wilden zum Diebstahl, Mord und zu Grausamkeiten führen, mißtrauisch zu seyn. Was aber die Grausamkeiten betrifft, welche der Wilde gegen den Wilden ausübt, so können Europäer über die Ursachen derselben aus bekannten Gründen mehrentheils gar nicht urtheilen, und überhaupt betrachtet nimmt es der Wilde in der Ausübung des Vergeltungsrechtes aus natürlichen Gründen sehr strenge, und was wir für Handlungen einer ganz zwecklosen Grausamkeit ansehen, das sind mehrentheils nur Folgen von den Vorstellungen, die der Wilde sich von dem Vergeltungsrechte und deßen Ausdehnung macht. Auch muß hierbey c) noch angeführt werden, daß die Berufung auf den unsittlichen Charakter der Wilden und ganz unkultivirter Menschen in einer Untersuchung über die Größe und Allgemeinheit des sittlichen Verderbens unter den Menschen ganz unthunlich ist. Alles

nämlich, was dem Menschen als moralisch böse oder gut soll zugerechnet werden können, muß aus dem Vermögen der Freyheit entspringen, welches auch selbst in der philosophischen Religionslehre eingeräumt wird. Freyheit und deren Gebrauch kann aber doch beym Menschen nicht eher angenommen und als möglich gedacht werden, als bis die Vernunft angefangen hat, Einfluß auf das Wollen zu bekommen. Dieser Einfluß nun ist wieder nicht eher gedenkbar und möglich, als bis die Vernunft (das Vermögen zu schließen und das Besondere allgemeinen Grundsätzen unterzuordnen) angewendet, gebildet und zu einigem Gefühl ihrer selbst gelangt ist. Zu dieser Anwendung und Bildung der Vernunft ist bey dem Wilden keine Gelegenheit vorhanden, denn die Sorge und Bemühung für den täglichen Unterhalt beschäfftigt seine ganze Aufmerksamkeit, und läßt ihm keine Zeit zu Betrachtungen über seine Verhältniße und über die Verhältniße der Dinge außer ihm zu einander übrig. Alle Einrichtungen und Arbeiten bey den Wilden beweisen daher auch so wenig Anwendung der eigentlichen Vernunft. Man kann also auch bey ihnen nicht füglich einen wirklichen Besitz und Gebrauch der Freyheit, sondern nur die Anlage darzu voraussetzen. Ganz unstatthaft ist es also wohl, wenn in einer Untersuchung über das Verderbniß des menschlichen Herzens und über deßen Allgemeinheit (welches Verderbniß nur als Produkt eines Gebrauchs der Freyheit gedacht werden kann) di se Allgemeinheit mit aus den Aeußerungen des Charakters uncivilisirter Menschen bewiesen wird, welcher gar nicht durch einen Gebrauch der Freyheit gebildet, sondern einzig und allein durch die Selbstliebe (ohne alle Ge-

genwir-

genwirkung des moralischen Gesetzes gegen die Forderungen dieser Selbstliebe) nothwendig bestimmt worden ist. — Was zweytens als Thatsache aus der Geschichte kultivirter Menschen dafür angeführt wird, daß das sittliche Verderben des Menschen ganz allgemein sey, und daß bey keinem Mitgliede der menschlichen Gesellschaft eine Befreyung davon vorkomme, klingt freylich sehr niederschlagend. Allein stellt denn die Geschichte civilisirter Nationen und die Beobachtung der einzelnen Mitglieder derselben nichts weiter auf, als Beyspiele von geheimer Feindschaft gegen den innigsten Freund, von dem Hange auch sogar seine Wohlthäter zu haßen, und von andern ähnlichen Lastern? Enthält diese Geschichte gar keine Nachrichten von Aufopferungen für Tugend und Pflicht? Tragen denn alle Begebenheiten unter den Menschen, die sie erzählt, oder nicht erzählt, das Gepräge der Bosheit, der Niederträchtigkeit, der Schadenfreude und des gröbsten Eigennutzes an sich? Und ließe sich unter denen, welche vom Adam abstammen, gar keiner finden, von dem man annehmen könnte, die Vorstellung seiner Pflichten sey ihm heilig gewesen, und habe auf sein Thun und Laßen Einfluß gehabt? Getrauet sich wohl der Königsbergische Weltweise diese Fragen mit einem Ja zu beantworten? — daraus endlich, daß der äußere Völkerzustand, in welchem civilisirte Nationen gegen einander stehen, bis iezt noch so beschaffen ist, daß er mit den Grundsätzen der Moral noch gar nicht hat vereinigt werden können, und daß kein beßerer sich angeben läßt, der mit der menschlichen Natur vereinbar wäre, und allgemein eingeführt werden könne, kann auch nicht ge-

schloßen werden, daß die Verderbniß des menschlichen Herzens allgemein sey, und daß alle Menschen ohne Ausnahme böse Maximen angenommen haben. Denn bekanntlich hat die bey weitem größere Anzahl der Bürger in unsern civilisirten Staaten auf das Verhältniß dieser Staaten zu einander und auf Krieg und Frieden wenig oder gar keinen Einfluß. Von diesen Bürgern verabscheuen vielmehr sehr viele den Krieg und die beständige Zurüstung zu demselben, welche in vielen Fällen noch weit mehrere Uebel erzeugt, als der Krieg selbst. Freylich rühmen die Grundsätze, nach welchen die Staaten ihr Betragen gegen einander bestimmen, und die bis iezt noch kein Philosoph mit der Moral in Uebereinstimmung hat bringen können, von der moralischen Unvollkommenheit der menschlichen Natur her: Allein diese Grundsätze sind ia nicht die Grundsätze, die ieder einzelne Mensch angenommen hat und befolgt, und der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen Friedens unter allen Nationen hofft, ist nicht deßwegen schwärmerisch, weil gar nicht daran zu denken ist, daß irgend ein Mensch moralisch gute Maximen in seine Denkungsart aufgenommen habe, oder iemals aufnehmen werde, sondern vielmehr deßwegen, weil es vernünftiger Weise nicht zu erwarten steht, daß iemals alle Menschen so weit vervollkommnert werden sollten, daß sie sich in ihrem Betragen blos durch die Begriffe von Pflicht und Recht bestimmen ließen, welches doch zur festen Begründung eines ewigen Friedens unter allen Nationen unentbehrlich wäre, indem, wenn auch alle Nationen iezt den ernstlichen Entschluß faßten, nie wieder Krieg mit einander zu führen, son-

dern

dern über ihre Streitigkeiten künftig allezeit unparteyische Richter entscheiden zu laßen, ein einziger Eroberungssüchtiger Regent, der in der Folge zur Regierung eines mächtigen Staats gelangte, diesen allgemeinen Frieden sogleich wieder unterbrechen würde. (*)

* * *

Vielleicht wirft mancher von meinen Lesern nach Erwägung dieser Bemerkungen die Fragen auf: Wie kommt aber die Behauptung von der Allgemeinheit des sittli-

(*) Einer der Recensenten der philosophischen Religionslehre findet in dem bisherigen Zustande der Moral-Philosophie einen noch beynahe stärkern Beweis für die Allgemeinheit des radikalen Bösen in der menschlichen Natur, als selbst in der philosophischen Religionslehre angegeben worden ist. Es scheint auch wirklich, als wenn dieser aus den bisherigen Schicksalen der Moral-Philosophie hergenommene Beweis mehrere Giltigkeit hätte, als alle in der philosophischen Religionslehre angeführte Thatsachen; ich will ihn also anführen, und prüfen. „Diejenige Tücke des radicalen Bösen, sagt dieser Recensent, welche die blos legale Handlung für die moralische, die unmoralische aber für blos illegal annimmt, und den Grund der Unmoralischen außer der Freyheit sucht und findet, wird sowohl durch die Stoische als durch die Epicurische Moral, inwieferne in beyden ein Grundbegriff vom Sittengesetz aufgestellt ist, der alle Zurechnung und Freyheit aufhebt, gewiß nicht weniger begünstiget, — als sie selbst beyde Systeme unterstützt. Bedenkt man über dieses die Antipathie der naturalistischen Moral-Philosophen und Moral-Theologen gegen die Freyheit des Willens, sobald ei-

gentliche

sittlichen Verderbens unter den Menschen, die mit den Principien der Vernunftkritik und auch mit den Grundsätzen der philosophischen Religionslehre gar nicht übereinstimmt, in die Vorstellung der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft hinein; und wie soll man, wenn diese Behauptung nicht richtig und erweisbar ist, über die Größe des sittlichen Verderbens unter den Menschen sonst urtheilen? — Zur Beantwortung dieser Fragen will ich daher noch folgendes beyfügen.

Was

gentliche von Selbstthätigkeit der Vernunft sowohl als vom Triebe nach Vergnügen verschiedene Freyheit darunter verstanden wird; — eine Antipathie, die neben der leidenschaftlichen Wärme, womit iede andere äußere Freyheit verfochten wird, so sonderbar contrastiert; erwägt man endlich die so allgemein herrschende Glückseligkeitslehre, die sogar unter dieser Benennung für die philosophische Moral ausgegeben, und in welcher raisonnirte Sympathie und Selbstliebe, folglich bloße durch theoretische Vernunft gelenkte Triebe nach Vergnügen für die ächten sittlichen Triebfedern angegeben werden; so dürfte man kaum nöthig haben außer der Geschichte der Moral-Philosophie sich nach einem Faktum umzusehen, das den Hang zur Umkehrung der sittlichen Triebfedern augenscheinlicher außer Zweifel setzt." — Meine Zweifel an der Giltigkeit dieses Beweises sind folgende. a) Er kann, wenn er auch vollkommen giltig wäre, nur darthun, daß in den Moral-Philosophen älterer und neuerer Zeit ein Hang zum Bösen oder ein radikales Böse dagewesen sey, nicht aber das Daseyn dieses Hanges in allen übrigen Menschen, die auf die Bestimmung der Lehren der Moral-

Philo-

Was die erstere Frage anbetrifft, so ist die Beantwortung derselben in der philosophischen Religionslehre sehr leicht aufzufinden. Zur Absicht dieses Werkes gehört nämlich außer der Darstellung der Principien der allein durch Vernunft giltigen Religion auch noch der Versuch, irgend eine dafür gehaltene Offenbarung, als historisches System, an moralische Begriffe fragmentarisch zu halten, um zu sehen, ob diese Offenbarung nicht auch zu dem reinen Vernunft-System der Religion zurückgeführt, und so iene mit diesem vereinigt

Philosophie gar keinen Einfluß gehabt haben, beweisen. Auch haben ia diese Moral-Philosophen mit ihrer Verwandlung der Glückseligkeitslehre in eine Sittenlehre die Stimme der moralischgesetzgebenden Vernunft nie überschreyen und zum Schweigen bringen können; diese Stimme hat sich immerdar in der menschlichen Natur hören laßen, und man darf daher von der Verdorbenheit und Unrichtigkeit der Moral-Systeme keinen Schluß auf die allgemeine Verdorbenheit des menschlichen Herzens machen. Ja es ist überdieß auch bekannt genug, daß die philosophischen Systeme mehrentheils sehr wenig Einfluß auf das Betragen der Menschen gehabt haben, und es hat zu allen Zeiten Menschen gegeben, deren Grundsätze, wie sie solche selbst angaben, verdammungswürdig, deren Handlungen aber beynahe musterhaft waren, so wie auch mancher hinreißend über die Tugend spricht, und dabey doch verabscheuungswürdig handelt. Bey ienen verbeßert der unvertilgbare Keim zum Guten im Menschen den Einfluß der Grundsätze auf das Betragen. b) Daß die aus dem radicalen Bösen des menschlichen Herzens entspringende Tücke die Stoische Moral unterstützt habe, und von derselben

werden könne, welches, wenn es thunlich ist, von sehr großem praktischen Nutzen, wie der Verfaßer meynt, seyn würde. (S. die Vorrede zur zweyten Auflage.) Die Offenbarung nun, welche in der philosophischen Religionslehre mit der reinen Vernunftreligion fragmentarisch zusammengehalten und auf dieselbe zurückgeführt wird, ist das Luthersche Kirchen-System, so wie solches sogleich nach Vollendung der symbolischen Bücher der

selben wiederum begünstigt worden sey, will ich iezt dahin gestellt seyn laßen. Nur soviel weis ich ganz gewiß, daß man von der kritischen Moral mit Wahrheit wird behaupten können, sie habe das Beste der Menschheit befördert, wenn diese Moral eben so viele edle und um das Wohl der Menschheit verdiente Männer wird gebildet haben, als die Stoische Moral gebildet hat. c) Ob die Nichtannahme einer von den Wirkungen der praktischen Vernunft und der Selbstliebe unterschiedenen Freyheit aus dem radikalen Bösen in der Natur unserer Moral-Philosophen und Moral-Theologen herrühre, mag ich weder behaupten noch auch leugnen, denn ich habe weder Gründe zu dem einen, noch auch zum andern. Inzwischen ist es eines Philosophen ganz unwürdig, sein System mit solchen Waffen zu vertheidigen, und die Nichtannahme deßelben aus der moralischen Verdorbenheit der Gegner deßelben (ehemals aus der Wirksamkeit des Teufels, der die Ausbreitung alles Guten unter den Menschen hindere) abzuleiten. Ja die Gegner bekommen durch solche Angriffe eine Veranlaßung Gleiches mit Gleichem zu vergelten, und das angepriesene System für ein Produkt des Stolzes und der Eitelkeit, ein Reformator in der Philosophie zu werden, auszugeben. Durch solche Angriffe gewinnt

der Lutherschen Kirche festgesetzt wurde, (*) und der Verfaßer bemüht sich daher von den wichtigsten Grundsätzen dieser Kirche auch ein Analogon in der allein durch Vernunft giltigen Religion anzutreffen und aufzufinden. Auf diese Art ist höchst wahrscheinlich auch die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, die als solche nichts davon weis, was die Menschen laut des Zeugnißes der Erfahrung in moralischer Rücksicht sind, sondern nur uns über das belehrt, was die Menschen seyn **sollen**, zur Idee von einem radicalen Bösen in allen Menschen gekommen. (**) Zu

winnt die Philosophie keinesweges und wird noch überdieß in den Augen aller civilisirten Menschen verächtlich gemacht, indem man leider! immer der Philosophie zur Last gelegt hat, was sich die Bearbeiter derselben haben zu Schulden kommen laßen.

(*) Auf die Emendationen des Lutherschen Kirchen-Systems, welche seit der Mitte des iezigen Jahrhunderts von aufgeklärten und gelehrten Theologen bewirkt worden sind, ist in der philosophischen Religionslehre gar nicht Rücksicht genommen worden. Mit der Zurückführung der vom Lutherschen abweichenden christlichen Kirchen-Systeme auf die reine Vernunftreligion hat sich der Verfaßer auch nicht abgegeben. Inzwischen betreffen seine moralische Auslegungen doch vorzüglich nur solche Glaubensartikel, welche die Luthersche Kirche mit den beyden andern im deutschen Reiche privilegirten Kirchen gemein hat.

(**) Wir werden im folgenden sehen, daß die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft noch einmal auf diese Art zu einer ihren Principien gar nicht angemeßenen Lehre kommt.

den wesentlichen Artikeln des Lutherschen Kirchensystems, wie solche ehemals vorgetragen wurden, und zum Theil noch iezt bestimmt werden, gehört nämlich auch der Artikel von der Erbsünde, und von der Allgemeinheit der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend. Die Lehre von der Erbsünde, wie sie ehemals von den Theologen der Lutherschen Kirche bestimmt wurde, widerspricht aber zu sehr allen Begriffen der Vernunft von dem, was zur Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen und des Bösen in der menschlichen Natur erforderlich ist. Sie konnte also nicht ohne Veränderung in die Lehren des Systems der reinen Religion aufgenommen werden. An ihrer statt wird also die Lehre von einem radikalen Bösen in der menschlichen Natur aufgestellt, das zwar selbst verschuldet ist, und aus einem Mißbrauche der Freyheit herrührt, aber doch alle Menschen inficirt hat, und weil es unvertilgbar ist, bey iedem Menschen, auch den besten nicht ausgenommen, wirksam bleibt. Davon, daß der Mensch dieses radikale Böse in sich habe, daß es allgemein in allen Menschen wirksam sey, und wegen der Fortdauer seiner Wirksamkeit alle Menschen ohne Ausnahme zu Sündern erniedrige, kann die Vernunft a priori gar nichts wißen. Es ist also die Erfahrung zu Hülfe genommen worden, um das Daseyn des radikalen Bösen zusammt der fortdauernden allgemeinen sittlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur zu beweisen, und bey diesem Beweise findet der große Vortheil statt, daß derselbe niemals kann genau widerlegt werden, weil Erfahrung über die Maximen der Handlungen niemals gewiße Aufschlüße zu geben im

Stande ist. — Auf diese Art sind also zwey wesentliche Artikel des Lutherschen Kirchensystems auf die Grundsätze der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft zurückgebracht worden.

Wenn man in das Gebiet der Vernunft eine Idee hineinbringt, welche in diesem Gebiete nicht einheimisch, und aus der Vernunft nicht entsprungen ist; so ist immer die natürliche Folge diese, daß unter den Behauptungen der Vernunft Widerstreit entsteht, indem eine solche Idee mit den Grundsätzen der Vernunft doch nicht genau zusammenstimmen kann. Dieß zeigt sich auch an der Idee von dem radikalen und angebornen Bösen in der menschlichen Natur, welche troz aller Bemühungen, die sich der Verfaßer der philosophischen Religionslehre gegeben hat, um solche von allen Merkmalen zu reinigen, die sie mit den Principien der Vernunft unvereinbar machen, dennoch mit diesen Principien nicht völlig zusammenstimmt. Die Vernunft postulirt nämlich bey allen Handlungen, welche moralisch und der Zurechnung fähig seyn sollen, Freyheit. Nach ihrer Vorschrift muß daher auch iede gute und böse Handlung, als solche, so angesehen werden, als wenn dieselbe in dem Augenblicke, da sie angefangen und vollbracht würde, auch eben so gut hätte unterlaßen werden können, oder als wenn der Urheber derselben in dem Augenblicke, da er sich zur Handlung entschloß, es ganz in seiner Gewalt gehabt hätte, sich entweder für die Annehmung einer guten, oder einer bösen Maxime zu entschließen, ohne dabey durch irgend etwas außer seiner Freyheit bestimmt worden zu seyn. Freyheit können wir aber auch nach den Principien

pien der Vernunft nur einem solchen Wesen beylegen, deßen Wille sowohl unter dem Einfluße der Selbstliebe als auch unter dem Einfluße der Vorstellung der Gesetzmäßigkeit einer Handlung steht, und von beyden afficirt wird. Ein Wille also, der blos durch die Selbstliebe, oder der blos durch die Vorstellung der Gesetzmäßigkeit der Handlungen bestimmt wird, kann gar nicht als frey gedacht werden. Nun führt aber die Idee des radikalen und angebornen Bösen in der menschlichen Natur Merkmale bey sich, die sich selbst widersprechen, indem es nach gewißen dieser Merkmale gar nicht als aus Freyheit entsprungen und selbstverschuldet gedacht werden kann, welches doch seyn muß, wenn es als die Quelle alles der Zurechnung fähigen Bösen in der menschlichen Natur soll angesehen werden können. S. 8. wird nämlich in der philosophischen Religionslehre ausdrücklich gesagt: „Das Böse, als der subiektive erste Grund der Annehmung böser Maximen heißt in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freyheit, (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird; nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sey." Wir müßen also nach dieser Erklärung das angeborne radikale Böse als eine freye Annehmung böser Maximen denken, die vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freyheit geschehen, und schon mit der Geburt im Menschen vorhanden ist. Allein so ein Gedanke ist schlechterdings unmöglich, wenn man nicht die Begriffe von Freyheit und Zurechnungsfähigkeit mit ganz falschen Merkmalen denken will. Freyheit

heit ist nämlich ohne den Gebrauch der Vernunft nicht möglich. Der Gebrauch der Vernunft wird aber allererst durch die Erfahrung entwickelt, und daß mit der Geburt des Menschen auch schon die Wirksamkeit und der Gebrauch der Vernunft in ihm da sey, streitet mit allen Erfahrungen. Es ist mithin gar nicht anzunehmen möglich, daß der Mensch schon vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Vernunft und Freyheit böse und der Zurechnung fähige Maximen angenommen habe, oder man müßte mit dem Plato annehmen, daß unsere Seele schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper im gegenwärtigen Leben mit Bewußtseyn ihrer selbst und mit Anwendung ihrer Kräfte existirt hätte, welches wieder ein Postulat der Vernunft wäre, so aber im Grunde mit nichts erwiesen werden könnte und allenfalls nur darzu diente, die Lehre der Kirchen-Dogmatik vom angegebenen Bösen in der menschlichen Natur denkbar zu machen. Ich mögte endlich auch wohl wißen, wie man das radikale Böse für zurechnungsfähig erklären könne, wenn es in einem Hange zur Annehmung böser Maximen besteht und ieder Hang, wie S. 20. in der philosophischen Religionslehre gesagt wird, die Prädisposition zum Begehren einer Sache ausmacht. Denn eine Prädisposition zu einer Wirksamkeit zeigt doch allezeit das Daseyn bestimmender Gründe zu einer Wirksamkeit an, die sich sogleich äußern, als gewiße Obiekte auf den mit einer Prädisposition versehenen Gegenstand Einfluß haben, und man kann daher mit Recht sagen, ieder Magnet habe eine Prädisposition, das Eisen an sich zu ziehen, oder der Mensch habe eine Prädisposition,

tion, das Angenehme zu begehren, und das Unangenehme zu verabscheuen. — —

Auf die zweyte Frage aber weis ich keine andere Antwort zu geben, als daß, weil uns Menschen diejenige Einsicht gänzlich fehlt, welche zur Bestimmung der Größe und Allgemeinheit des sittlichen Verderbens in der menschlichen Natur erforderlich ist, wir auch gar kein Urtheil darüber fällen, sondern dieses Urtheil dem Allwißenden, der allein im Stande ist, die Tiefen des menschlichen Herzens zu erforschen, gänzlich überlaßen sollen. Jeder suche nur selbst ein moralisch guter Mensch zu werden, und bekümmere sich nicht darum, ob andere Menschen, die Maxime des Guten in ihre Gesinnungsart bereits aufgenommen haben, oder nicht. Zu seiner eigenen Beßerung ist die Kenntniß des erstern oder letztern keinem Menschen nöthig. Und da der Grundsatz der ehemals dafür gehaltenen christlichen Orthodoxie; quilibet praesumitur malus, zu den gröbsten Ungerechtigkeiten gegen die Menschheit Anlaß gegeben hat, und zur Beschönigung der offenbarsten Verletzungen der heiligsten Rechte der Menschen gebraucht worden ist und noch immer gebraucht wird; so sorge insbesondere ieder, der auf die Ueberzeugungen anderer Einfluß hat, dafür, daß der Grundsatz, quilibet praesumitur bonus, donec probatur contrarium, bey deßen Befolgung sich sowohl die Menschheit im Ganzen, als auch ieder einzelne Mensch, der ihn befolgte, gut gestanden hat, immer mehr und mehr ausgebreitet werde, und auf das Betragen der Menschen gegen einander wirke. Durch diesen Grundsatz wird übrigens auch die heilsame

Vorschrift der moralischen Ascetik, in der sittlichen Ausbildung bey iedem Menschen immer vorauszusetzen, er enthalte einen Hang zum Bösen, der bereits wirksam gewesen ist, und befinde sich nicht mehr in einem Zustande der Unschuld, gar nicht beeinträchtiget oder aufgehoben; denn diese Vorschrift ist doch nur eine Regel der Vorsicht, wodurch verhindert werden soll, daß kein einziger von denen, die der sittlichen Ausbildung bedürftig sind, falsch behandelt werde, und ihre Giltigkeit stützt sich keinesweges auf die Voraussetzung und Gewißheit, daß noch kein einziger Mensch einen Anfang in seiner sittlichen Ausbildung gemacht, und die Maxime des Guten zu befolgen sich ernstlich vorgesetzt habe, und sich auch niemals vorsetzen werde. Ja bey dieser letztern Voraussetzung würde es überdieß auch zwecklos seyn, für die moralische Ausbildung des Menschen irgend etwas zu thun.

* * *

Noch kommt im ersten Stück der philosophischen Religionslehre eine wichtige Erklärung vor, auf welche ich meine Leser zum wenigsten aufmerksam machen muß. Sie betrifft die Vereinbarkeit der Lehre von der Freyheit der menschlichen Handlungen mit der Lehre von der Naturnothwendigkeit eben dieser Handlungen, und der Verfaßer behauptet von dieser Vereinbarkeit, sie sey im Grunde unmöglich. (S. 58.) Was enthält nun aber wohl dieses Bekentniß von der Unvereinbarkeit des Prädeterminismus der menschlichen Handlungen mit der Freyheit eben derselben? Im Grunde nichts anders,

als

als die Erklärung: Die philosophirende Vernunft geräth nothwendig auf Widersprüche, wenn sie den Ursprung der menschlichen Handlungen bestimmen will. Sie muß nämlich annehmen, daß diese Handlungen ein nothwendiges Produkt einer in der Zeit vorhergegangenen Ursache, und zugleich auch etwas Zufälliges seyen, das aus der Willkühr herrührt, und deßen Gegentheil im Augenblicke des Geschehens ganz in der Gewalt des handelnden Subiekts war. Sie muß denken, daß eine und dieselbe Handlung aus Naturnothwendigkeit und zugleich auch aus deren contradictorisch opponirtem Gegentheil, nämlich aus der Freyheit herrühre. Wie ist nun aber wohl die Annahme dieses doppelten sich selbst widersprechenden Charakters der menschlichen Handlungen mit dem Grundsatze vereinbar, daß alles, was die philosophirende Vernunft für wahr halten soll, vollkommen vereinbar seyn müße und sich nicht widersprechen dürfe? Ist dieser Grundsatz richtig und ist es auch wahr, daß die philosophirende Vernunft einen doppelten, ganz unvereinbaren Ursprung der menschlichen Handlungen, nämlich in theoretischer Rücksicht einen nothwendigen, in praktischer aber einen freyen und zufälligen, annehmen muß; so wäre ia die Behauptung vollkommen gerechtfertiget, daß ein vollendetes System der Philosophie, worzu völlige Uebereinstimmung und Vereinbarkeit aller Grund- und Lehrsätze wesentlich erforderlich ist, unter die Unmöglichkeiten gehöre, für deren Realisirung man vergeblich arbeite; und da diese Behauptung das Eigenthümliche des philosophischen Skeptizismus ausmacht, so enthielte dieser ia gerade die vernunftmäßigste Erklärung über die Philosophie

und

und deren Möglichkeit. Mancher von den Freunden der kritischen Philosophie wird freylich hierbey einwenden, es ist gar kein Widerspruch darinn, zu denken, daß die menschlichen Handlungen dem Gesetz der Naturnothwendigkeit unterworfen sind, und zugleich auch aus Freyheit herrühren. Nothwendigkeit kommt ihnen nämlich zu als Phänomenen in der Sinnenwelt, der Ursprung aus Freyheit und die Zufälligkeit aber kommt ihnen als Dingen an sich zu. Eben so kann man auch denken, daß Dinge im Raume sind, und zugleich auch nicht im Raume sind. Im Raume sind sie nämlich als Phänomene und Erscheinungen, als Dinge an sich aber sind sie in keinem Raume. Allein verstehen sich auch wohl diejenigen, die auf diese Art die Freyheit der menschlichen Handlungen mit der Nothwendigkeit eben derselben vereinbar finden? Was sind denn Handlungen als Dinge an sich, und mag man sich wohl dieselben als solche denken können? Handlungen sind ja Wirkungen einer Ursache, und müßen in der Zeit auf die Ursache folgen, mithin nach dem kritischen System nothwendig seyn. Handlungen, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, sind gar nichts, und mithin sind Handlungen als Dinge an sich gar nicht gedenkbar. Wenn man daher sagt: Handlungen als Erscheinungen sind nothwendig und eben dieselben sind als Dinge an sich frey und zufällig, so ist dieß eben so sich selbst widersprechend, als wenn man behauptete, die ausgedehnte Substanz existirt als Erscheinung in dem Raume, als Ding an sich aber existirt sie in keinem Raume; denn eine ausgedehnte Substanz, die in keinem Raume existirte, ist ein Unding. Und unsere moralisch

richtende Vernunft nimmt ia wahrlich nicht unsere Handlungen für Dinge an sich, wenn sie denselben Zurechnungsfähigkeit beylegt; sie beurtheilt solche nach dem, was sie in der uns Menschen möglichen Erkentniß sind, und sagt, daß wir in dem Augenblicke, da wir den Entschluß zu einer Handlung faßten, eben denselben troz aller Veranlaßungen darzu, die in der Zeit vorhergiengen, und worauf der Entschluß sich eräugnete, auch hätten unterlaßen können. (*) — Doch es soll dieß nur Andeutung eines unauflösbaren Problems seyn, auf welches uns die kritische Philosophie nothwendig führt, und noch mehr darüber anzuführen ist hier der Ort nicht, weil die Frage: Inwieferne die menschlichen Handlungen frey sind? nicht unmittelbar zur philosophischen Religionslehre gehört.

Das

(*) In der Unvereinbarkeit der Freyheit der menschlichen Handlungen mit deren Naturnothwendigkeit ebenderselben ist auch wohl der Grund davon zu suchen, daß einige Freunde der kritischen Philosophie die Freyheit für etwas erklärt haben, das unmittelbar im Bewußtseyn vorkomme und aus Thatsachen in demselben erweislich sey. Man vermeidet hierdurch freylich die Auflösung des Räthsels, wie Naturnothwendigkeit und Freyheit der menschlichen Handlungen mit einander vereinbar seyen; allein ist denn nach der kritischen Philosophie eine im Bewußtseyn unmittelbar als Thatsache vorkommende Freyheit möglich, und wenn diese möglich und wirklich ist, wie sieht es dann um die Wahrheit der Critik des Verstandes und seiner Begriffe a priori aus?

Das zweyte Stück der philosophischen Religionslehre besteht aus zweyen Abschnitten, davon der erste die Rechtsansprüche des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen, der zweyte aber die Rechtsansprüche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und den Kampf beyder Principien mit einander erörtert. In dem ersten Abschnitte wird von der personificirten Idee des guten Princips, von der objektiven Realität dieser Idee, von den Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und von der allein möglichen Auflösung dieser Schwierigkeiten gehandelt. Der zweyte Abschnitt zeigt zuvörderst an, was das Neue Testament vom Verfall des Menschen ins Böse, wie auch von den Menschen lehre, durch deren Gebrauch der Mensch wieder von der Herrschaft des bösen Princips frey werden kann. Angefügt sind diesem Stücke noch einige Betrachtungen über die Entbehrlichkeit der Wunder zum Beweis der Giltigkeit einer moralischen Religion, und über die Wunder überhaupt.

Das Vorzüglichste in diesem zweyten Stücke ist wohl der Beweis, daß die Vernunft vollkommen im Stande sey, die Hofnung des gebeßerten Menschen auf die Losssprechung von seiner Schuld zu begründen, und diese Losssprechung mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, welcher Beweis, so viel mir bekannt ist, noch von keinem einzigen Philosophen so vollständig und genugthuend ausgeführt worden ist, als wie er hier ausgeführt wird.

Auch unterschreibe ich alles dasienige, was in diesem zweyten Stücke sowohl über die Wunder überhaupt,

und über die Unmöglichkeit, mit einiger Gewißheit einzusehen, daß ein Faktum in der Sinnenwelt ein theistisches oder dämonisches Wunder sey, als auch über die Entbehrlichkeit der Wunder zum Beweis der Wahrheit einer moralischen Religion gesagt worden ist. Es ist zwar das Nämliche von sehr vielen selbstdenkenden Köpfen schon oft, und zwar aus denselben Gründen erwiesen worden; Allein da der Irrthum noch immer sehr ausgebreitet ist, als seyen Wunder zur Befestigung der Giltigkeit der moralischen Religion unentbehrlich, und da man sogar neuerlich auf eine ziemlich scheinbare Art aus der sittlichen Natur Gottes hat erweisen wollen, daß unter gewißen Umständen Wunder zu erwarten und zu glauben seyen; so ist es gewiß nicht ohne Nutzen, daß ein Mann von dem Gewichte, wie Kant, sich auch deutlich gegen diesen Irrthum erklärt, und die Vernunftwidrigkeit deßelben dargethan hat. Mögte doch endlich auch der Verfaßer in der Art und Weise, wie er sich S. 117. über die Glaubwürdigkeit der Wunder erklärt, die bey der Introduction des Christenthums vorgefallen seyn sollen, recht viele Nachfolger finden.

Allein der Wahl der Bilder, womit der Verfaßer das Ideal der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit in diesem Stücke der philosophischen Religionslehre ausgeschmückt hat, kann ich unmöglich unbedingten Beyfall geben. Diese Bilder sind nämlich von demjenigen entlehnt, was einige christliche Kirchensysteme mit Rücksicht auf gewiße zum Theil mißverstandene Stellen der heiligen Schrift von dem Stifter des Christenthums, als dem Sohne Gottes und dem Erlö-

Erlöser des ganzen menschlichen Geschlechts, lehren und behaupten. Nun will ich ganz und gar nicht leugnen, daß es dem Philosophen erlaubt sey, manches aus dem in einem Lande gültigen Kirchensysteme, oder aus einer dafür gehaltenen heiligen Schrift zu entlehnen, und es in einer der Vernunft angemeßenen, dem Kirchensysteme und der dafür gehaltenen heiligen Schrift aber nicht angemeßenen Bedeutung zu gebrauchen. Denn warum sollte der Philosoph hierzu nicht eben so gut berechtiget seyn, als zum Gebrauch einer Stelle aus dem Homer oder Horaz in einer der Philosophie angemessenen Bedeutung, an die der Verfaßer der Stelle wohl niemals gedacht hat? Auch räume ich gerne ein, daß die Ausschmückung des Ideals der moralischen Menschheit, wie solche in der philosophischen Religionslehre gegeben worden ist, einen seltenen Witz verräth, und mancher Leser wird gewiß deßhalb diese Ausschmückung mit Vergnügen gelesen haben. Allein es fragt sich, ob ein solcher Gebrauch, den der Philosoph von den Dogmen des Kirchensystems und von einer dafür gehaltenen heiligen Schrift macht, und ob die Ausschmückung des Ideals der Menschheit mit orientalischen Bildern und Redensarten, auch nützlich sey, und besonders in moralischer Rücksicht einen Werth habe? Diesen Nutzen kann ich nun aber schlechterdings nicht einsehen. Dadurch nämlich, daß man vom Ideal der moralischen Menschheit sagt — es sey in Gott von Ewigkeit her, — es sey das Wort, durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist, — es sey der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, — in ihm habe Gott die Welt geliebt, und durch daßelbe können

wir hoffen Gottes Kinder zu werden, — es habe sich durch seine Vereinigung mit uns in einen Stand der Erniedrigung versetzt, — es sey der Sohn Gottes, der uns vor Gott rechtfertige und ewig selig mache; — und dadurch, daß man dieß alles zu einem der bloßen Vernunft angemeßenen Sinne deutet, wird weder die Erkentniß des Ideals der moralischen Menschheit deutlicher gemacht, noch auch das Bestreben, diesem Ideal ähnlich zu werden, im geringsten mehr erweckt und belebt. Diese ganze Anwendung biblischer Bilder und Redensarten auf eine Idee der Vernunft, die fremdartiger Ausschmückungen zu ihrer Giltigkeit gar nicht bedarf, ist vielmehr dem **Schwachen** in der Religion ein Aergerniß, indem dadurch nach seiner Meynung das Heiligste, was er kennt, herabgewürdigt wird; dem **Starken** aber, der den Werth des Positiven in der Religion kennt und richtig schätzt, ist sie eine Thorheit, indem dadurch nach seiner Meynung die Gränzen, welche die wahre Religion von dem Aberglauben trennen, wieder unkennbar gemacht, und tief eingewurzelte Vorurtheile bey denen begünstiget und unterhalten werden, welche weder Muth noch Kraft genug haben, sich von demselben loszumachen. Der Verfaßer hat nun freylich wohl durch die Ausschmückung des Ideals der moralischen Menschheit mit orientalischen Bildern weder dem Schwachen noch auch dem Starken im religiösen Glauben anstößig seyn, sondern nur die Sprache des bey uns giltigen Kirchensystems zu einem vernunftmäßigen und moralischen Sinne deuten wollen. Da er nun von der Pflichtmäßigkeit und der Beschaffenheit dieser moralischen Auslegung des Kirchensystems und einer

dafür

dafür gehaltenen heiligen Schrift im folgenden Stücke der philosophischen Religionslehre ausführlich handelt, so will ich auch, was noch gegen die Ausschmückung des Ideals der moralischen Menschheit mit biblischen Bildern zu sagen wäre, bis auf die Untersuchungen über das dritte Stück versparen.

In diesem dritten Stücke der philosophischen Religionslehre wird von den Mitteln gehandelt, wodurch dem guten Princip der Sieg über das böse Princip verschafft und das Reich Gottes auf Erden gegründet werden kann. Zu diesen Mitteln gehört nun, wie der Verfaßer behauptet, die Errichtung einer ethisch-bürgerlichen Gesellschaft unter den Menschen, die eben daher auch Pflicht ist. Diese Pflicht, von der in der philosophischen Religionslehre selbst gesagt wird, sie sey eine Pflicht von ganz eigener Art, verdient schon genauer untersucht zu werden. Ich will aber erst die Erklärung des Verfaßers über diese Pflicht anführen.

I. „Den Anfechtungen des bösen Princips bleibt selbst ieder gutgesinnte Mensch, wenn er gleich unter der Anführung des guten Princips daßelbe bekämpft hat, immer ausgesetzt. In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch gleichwohl durch seine eigene Schuld, folglich ist er auch verbunden, soviel er vermag wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben heraus zu arbeiten." Philosoph. Religionslehre S. 127. f.

II. „Wenn sich der Mensch nun nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen, und darinn erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß und Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der erstern werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfniße sind nur klein, und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben ist gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihm andere Menschen dafür halten und darüber verachten mögten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beyspiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen.“ Philosoph. Religionsl. S. 128.

III. „Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende, und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit ver-

vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte; so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch gethan haben mögte, um sich der Herrschaft deßelben zu entziehen, ihn doch unabläßig in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten." Philos. Religionsl. S. 129. und 226.

IV. „Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen darzu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird." Philos. Religionsl. S. 129.

V. „Dem ethischbürgerlichen Zustande steht der ethische Naturzustand entgegen, und dieser ist ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips im Menschen durch das Böse, welches in ihm und zugleich in iedem andern angetroffen wird, die sich einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, und selbst bey dem guten Willen iedes einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Princips sie, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zwecke des Guten entfernen, und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen." Philos. Religionsl. S. 134.

VI. „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, son-

dern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich obiektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch deßen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wißen, daß es in unserer Gewalt stehe), ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wißen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Princip nach, von allen andern unterschieden, und bedarf der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der Idee eines höhern moralischen Wesens, durch deßen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzeln zu einer gemeinschaftlichen Wirkung vereinigt werden. (*)" Philosoph. Religionsl. S. 135 u. 136.

VII.

(*) Beyläufig verdient hierbey noch angemerkt zu werden, daß, wenn es wirklich eine Pflicht für Menschen wäre, einen ethisch-bürgerlichen Staat zu errichten, und wenn wir mit Sicherheit annehmen können, es existire das auch

außer

VII. „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist daher der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen, welcher Begriff sich aber unter menschlicher Veranstaltung nicht anders, als in der Form einer Kirche ausführen läßt. Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, deßen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deßwegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfftes unthätig zu seyn, und die Vorsehung walten zu laßen, als ob ein ieder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlaßen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeynten Bemühung die Vollendung werde angedeihen laßen.“ Philos. Religionsl. S. 140 u. 141.

VIII.

außer uns, was zur Erfüllung einer Pflicht als Bedingung unentbehrlich ist, aus der Pflicht, einen ethisch, bürgerlichen Staat zu errichten mit mehrerer Gewißheit auf das Daseyn Gottes geschloßen werden kann, als aus der Pflicht, das höchste vollendete Gut in der Welt hervorzubringen. Jene Pflicht enthält nämlich keinen Bestandtheil der aus den Neigungen der Selbstliebe herrührte, und ist so zu sagen eine ganz reine Pflicht. Diese aber ist, wie wir oben aus der Analyse der Idee des höchsten vollendeten Guts gesehen haben, in ihrer Quelle sehr unrein, und hat auf die Forderungen der Selbstliebe und auf eine Gesinnung Beziehung, die im Menschen gar nicht da seyn sollte.

VIII. „Man kann aber mit Grunde sagen: daß das Reich Gottes zu uns gekommen sey, wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden, allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat: obgleich die wirkliche Errichtung deßelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn, weil dieses Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm, als in einem sich entwickelnden, und in der Folge wiederum besaamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise) welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, worzu in der Naturanlage iedes Menschen der Grund, sowohl der Einsicht als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch politische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher darzu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt), noch desto inniglicher zu machen.“ Philos. Religionslehre S. 181. — —

Hier lernen meine Leser eine Pflicht von ganz eigener Art kennen, die, soviel ich weis, noch von keinem einzigen Moralisten aufgestellt und zur Ausübung empfohlen worden ist. Ich muß iedoch bekennen, daß

das

das Raisonnement des Verfaßers der philosophischen Religionslehre, wodurch er die Giltigkeit dieser nach seinem eigenen Ausspruche nicht einzelnen Menschen, sondern dem ganzen menschlichen Geschlecht von der moralischgesetzgebenden Vernunft vorgeschriebenen Pflicht darthut, durchaus nicht verstanden habe. Ob die Schuld hiervon an mir liege, oder an diesem Raisonnement selbst, das wird sich aus folgenden Bemerkungen leicht abnehmen laßen.

1. Sollte der Mensch den Angriffen und Verführungen des bösen Princips nicht weiter ausgesetzt seyn und bleiben (das heißt, sollte es nicht mehr möglich seyn, daß das böse Princip den Willen des Menschen afficirte und in die Maxime deßelben aufgenommen würde); so müßte der Mensch aufhören frey zu seyn, (die Freyheit besteht nämlich laut der eigenen Erklärung des Verfassers der philosophischen Religionslehre darinn, daß der Mensch eben sowohl gute, als böse Maximen in seine Willkühr aufnehmen kann) und mithin aufhören Mensch zu seyn, denn die Freyheit und die Anlage darzu ist ein wesentliches Merkmal des Menschen. Ist es also Pflicht für den Menschen, sich von den Angriffen des bösen Princips gänzlich zu befreyen, so ist es Pflicht für den Menschen, zu machen und seine Kräfte darzu anzuwenden, daß er aufhöre ein Mensch zu seyn. Dieß ist wirklich eine Pflicht von ganz eigener Art; und doch kann man aus den Sätzen, woraus der Verfaßer die Pflicht, einen ethischen Staat zu errichten, zu erweisen anfängt, nichts anders folgern.

2. Es ist iedes Menschen Pflicht, in denienigen Zustand sich niemals zu begeben, oder wenn er durch Unvorsichtigkeit und zufällige Ursachen darein gerathen ist, denselben sogleich zu verlaßen, in welchem ihm die Gefahr drohet, in seinen moralischen Anlagen verdorben zu werden, und man muß alle Gelegenheiten und Verführungen zum Sündigen vermeiden. Ist nun die Verbindung des Menschen mit Menschen dasienige, was ihm eigentlich die Gefahr bringt, in seinen moralischen Anlagen verdorben, und zur Aufnahme gesezwidriger Maximen in seine Willkühr verführt zu werden; so ist es Pflicht für ieden Menschen, sich von der Verbindung und dem Umgange mit Menschen, so bald, wie nur möglich, los zu machen, und sein Leben in einer gänzlichen Trennung von allen übrigen Menschen zuzubringen. Fuge homines et saluaberis, ist alsdann iedem Menschen zuzurufen, wenn man ihm zeigen will, wie er ein beßerer Mensch werden könne. — Man wende hierbey nicht ein, daß dieß eine absurde Folgerung sey, weil durch die Errichtung eines ethischen Staats nach bloßen Tugendgesetzen die Gefahr, von andern Menschen zum Bösen verführt zu werden, gänzlich aufgehoben werde. Denn wird der Mensch, wie der Verfaßer der philosophischen Religionslehre sagt, schon allein dadurch in seinen moralischen Anlagen verdorben und zum Bösen verführt, daß er unter Menschen ist, und ist es hierzu nicht einmal nöthig, daß diese schon im Bösen versunken sind, und durch ihr Beyspiel zum Bösen verleiten, sondern ist hierzu schon dieß genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind; so ist es ganz unzweckmäßig, dem

dem Menschen anzurathen, er solle mit seines gleichen in eine ethische bürgerliche Gesellschaft treten, um dadurch der Verführung zum Bösen zu entgehen, welche unausbleiblich aus ieder Verbindung mit andern Menschen, selbst wenn diese auch nicht moralisch verdorben sind, und ihm gar kein böses Beyspiel geben, sondern sich äußerlich ganz untadelhaft betragen, für ihn entsteht. Denn durch die Errichtung eines solchen ethischen Staats hört der Mensch ia nicht auf, mit andern Menschen in Verbindung zu stehen; mithin dauert für ihn die Gefahr, durch das Daseyn anderer Menschen und durch die Verbindung mit ihnen zum Bösen verleitet zu werden, selbst nach der Errichtung eines ethischen Staats, und wenn derselbe auch aus lauter Mitgliedern besteht, deren Betragen äußerlich ganz untadelhaft und sogar exemplarisch ist, noch immer fort. Das Mittel also, das in der philosophischen Religionslehre vorgeschlagen wird, um die Verführung der Menschen zum Bösen zu verhüten und zu verhindern, ist ganz unbrauchbar und kann niemals zu dem dabey beabsichtigten Zwecke führen.

3. Jede Handlung, die für Menschen Pflicht seyn soll, muß etwas ausmachen, das von Menschen bewirkt und hervorgebracht werden kann. Alle Pflichten sind nämlich Bestimmungen für das Begehrungsvermögen; das Begehrungsvermögen ist aber das Vermögen Ursache von der Wirklichkeit eines Etwas zu seyn, und der moralische Entschluß ist ein Entschluß, den Geboten des moralischen Gesetzes gemäß Ursache von der Wirklichkeit eines Etwas seyn zu wollen. Kein vernünftiger

ger Mensch kann sich also zu etwas Unmöglichem entschließen; denn dieß wäre eben so viel, als wenn er sich entschlöße, Ursache von der Wirklichkeit eines Etwas seyn zu wollen, wovon er weis, daß er nicht Ursache davon seyn kann, und ein solcher Entschluß ist nicht allein physisch unmöglich, sondern streitet auch selbst mit der Gesetzgebung der moralischen Vernunft, welche alle Handlungen verbietet, deren Maxime einen Widerspruch enthält, und auf Widersprüche führt. Jede Pflicht enthält strenge Verbindlichkeit, und es steht gar nicht in unserer Willkühr, ob wir sie ganz, oder nur zum Theil erfüllen wollen, wir sollen sie ganz ausüben. Diese Verbindlichkeit würde aber wegfallen, wenn zur Pflicht eine Handlung gehörte, die nicht in unserer Gewalt stünde. Wahre Pflichten gebieten auch niemals mehr, als was wir leisten können, und man wird es gewiß niemals einem Menschen einschwatzen können, daß dasienige seine Pflicht sey, wovon er einsieht, es übersteige alle seine Kräfte. Diesemnach kann auch die Realisirung der Idee von einem ethischbürgerlichen Staate keine Pflicht für den Menschen seyn, denn diese Realisirung ist für den Menschen ganz unmöglich und übersteigt alle seine Kräfte. (*) Nach der eigenen Erklärung des Verfaßers S. 138. gehören nämlich

(*) Der Verfaßer sagt S. 135; Die Pflicht einen ethischbürgerlichen Staat zu stiften, ist nicht eine Pflicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Allein das menschliche Geschlecht ist ja nur ein Abstraktum, und können denn Abstrakta Pflichten auf sich haben?

nämlich zu einem solchen Staate folgende Eigenschaften. a) Alle Mitglieder des menschlichen Geschlechts müssen durch die freye Annahme moralisch guter Gesinnungen Bürger dieses Staats seyn. b) In einem solchen Staate muß eine öffentliche Gesetzgebung da seyn, welche von dem Willen eines Obern herrühren muß, deßen Vorschriften insgesammt auch ethische Gesetze sind. c) Dieser Regent des ethischen Staats muß ein Herzenskündiger seyn, der iedem Mitgliede des Staats zukommen läßt, was seine Thaten werth sind. — Nun ist aber kein Mensch vermögend, auch nur ein einziges dieser zu einem ethisch-bürgerlichen Staate nothwendig erforderlichen Stücke hervorzubringen, und der Entschluß darzu widerspricht sich selbst. Der Satz nämlich: Ein Mensch kann Ursache davon seyn, daß ein anderer Mensch moralisch beßer wird, enthält einen Widerspruch; denn moralische Beßerung muß, als solche, ein Produkt der Freyheit und Willkühr eines ieden Menschen seyn. Anräthig können wir es wohl andern Menschen seyn, daß sie sich beßern, oder durch Worte sie über ihre Pflichten belehren, und durch ein gutes äußeres Betragen sie zur Erfüllung derselben aufmuntern; Allein daß sie sich wirklich beßern, und in Gemeinschaft mit uns einen ethisch-bürgerlichen Staat zu errichten anfangen, können wir niemals bewirken. Daß ferner die ethischen Gesetze zugleich auch von einem Obern öffentlich bekannt gemacht und als öffentliche Gesetze gegeben werden, kann der Mensch eben so wenig bewirken, denn er kann nicht auf das höchste moralische Wesen wirken. Und aus dem nämlichen Grunde kann auch kein Mensch machen, daß dieses

höchste moralische Wesen seine Gesetzgebung handhabe, und iedem Mitgliede eines ethischen Staats zukommen laße, was deßen Thaten werth sind. Kein Mensch, der sich seiner Vernunft und der Gränzen seines Vermögens, etwas wirklich zu machen, bewußt ist, kann daher die Errichtung eines ethischen Staats Gottes für etwas halten, das von seiner eigenen Thätigkeit abhängig, und worzu er verpflichtet wäre; denn die Errichtung eines solchen Staats liegt gänzlich außer dem Wirkungskreise seiner Kräfte. Nur so viel steht in der Macht eines Menschen, daß er seine eigene moralische Vollkommenheit bewirke, und sich dadurch zum Bürger eines ethischen Staats qualificire, im Fall dieser durch eine höhere Veranstaltung errichtet wird; und dieß ist auch alles, was die Vernunft und das Gebot der Pflicht von ihm fordern. Wünschen muß freylich ein ieder Mensch, daß ein solcher ethischer Staat existire; deßwegen ist es aber noch nicht die Pflicht eines Menschen, diesen Staat zu bewirken, und dabey so zu verfahren, als ob alles blos auf ihn und seine eigene Thätigkeit ankomme. Jeder Mensch muß und wird auch, wenn er seine moralische Vernunft über das, was die Menschen seyn sollen, befragt, wünschen, daß nie ein Nero gelebt hätte, daß nie Menschen der Hexerey wegen verbrannt worden, und andere Dinge, die die Menschheit entehren, nie geschehen wären. Hieraus folgt aber nicht, daß es Pflicht sey zu bewirken, daß nie ein Nero gelebt, und Menschen der Hexerey wegen nie verbrannt worden wären. Denn zwischen einem den Ideen der Vernunft angemeßenen und eben deßwegen nothwendigen Wunsche, und zwischen einer

Pflicht ist ein großer und zwar specifischer Unterschied, der nicht übersehen werden darf, wenn die Lehre von den Pflichten des Menschen nicht in hochfliegende Phantasterey ausarten soll.

4. Ist es wahr, was in der philosophischen Religionslehre S. 181. behauptet wird, daß man nämlich mit Grunde sagen könne, **das Reich Gottes sey zu uns gekommen**, sobald als das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem göttlichen ethischen Staat auf Erden, allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat, (sobald die wahre moralische Religion öffentlich gelehrt, und der Kirchenglaube darauf zurückgeführt wird), weil von der Verwandschaft des Guten und Wahren mit den moralischen Anlagen vernünftiger Wesen sich mit Recht erwarten läßt, es werde dieses Wahre und Gute sich von selbst unter den Menschen immer mehr und mehr ausbreiten; so ist alles falsch oder doch übertrieben, was in derselben philosophischen Religionslehre von der Pflicht, einen ethischen Staat Gottes zu stiften und von der Beschaffenheit dieser Pflicht und ihrem Unterschiede von allen andern Pflichten, gesagt worden ist. Machen, daß das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion öffentlich Wurzel faße, heißt nämlich nichts anderes, als andere Menschen davon überzeugen, daß die Ausübung aller unserer Menschenpflichten als göttlicher Gebote, das Wesen der wahren Religion ausmache, daß hingegen alles, was nichts zu unserer moralischen Beßerung bey-

trägt, auch keine Verehrung Gottes ausmache, und dieß auch öffentlich bekennen und lehren. Dieß aber soll und kann ieder Mensch mehr oder weniger, und braucht dabey gar nicht auf einen übernatürlichen Beystand Gottes zu warten. Dieß ist auch gar nicht eine Pflicht, die der Art und dem Princip nach von allen andern Pflichten unterschieden wäre. Es ist vielmehr die Pflicht, die Wahrheit zu bekennen, deren Erkentniß unter allen Menschen auszubreiten, und das Reich des Aberglaubens und des Irrthums zu zerstören. Diese Pflicht ist auch von ieher als eine Menschenpflicht erkannt, und von allen Moralisten vom Sokrates an empfohlen, ia von vielen tugendhaften Menschen schon wirklich ausgeübt worden, wie wir zum wenigsten nach den Aufopferungen zu urtheilen haben, die mancher Mensch der Ausbreitung der Wahrheit und ihrer Erkentniß, und der Bestreitung des Aberglaubens dargebracht hat. In dieser Pflicht ist auch die Pflicht enthalten, Anstalten zu realisiren, wodurch die Erkentniß der Wahrheit ausgebreitet, die Herrschaft des Irrthums über die menschlichen Gemüther aber vermindert wird, oder wenn dergleichen Anstalten schon vorhanden sind, dieselben zu erhalten, zu unterstützen, und ihrem Zwecke immer angemeßener zu machen.

5. Wollte man hierbey etwa einwenden: „Die Realisirung der Idee von einem ethisch-bürgerlichen Staate ist zwar nicht unmittelbar selbst Pflicht; aber diese Idee kann doch zum **Urbilde** dienen, durch welches die Menschen in dem, was in Ansehung der allgemeinen Ausbreitung der Moralität zu ihrer Pflicht gehört,

hört, geleitet werden, und eine vollständigere Erkenntniß von dem bekommen, was sie nach dem Gebote der Pflicht thun sollen": so ist zu bedenken; ob es auch wohl in moralischer Rücksicht nützlich sey, in die Wissenschaft von den menschlichen Pflichten, die nichts weiter vorschreibt, als was wir ausüben sollen und auch können, wenn wir nur wollen, Ideale hineinzubringen, deren Realisirung das Menschenvermögen gänzlich übersteigt? Man muß niemals die Meynung aufkommen laßen, daß etwas in der moralischen Theorie ganz gut und richtig, in der Praxis aber ganz unausführbar und unmöglich sey; denn diese Meynung macht den Menschen in der moralischen Bearbeitung seiner selbst träge und nachläßig, und erzeugt eine für die Moralität höchst gefährliche Beruhigung in Ansehung der moralischen Mängel, die er an sich gewahrnimmt. Durch die Aufstellung iener Ideale in der Moral wird aber diese Meynung wirklich erzeugt und unterhalten. Auch können Ideale keinen Nutzen haben, oder zu Vorschriften dienlich seyn, wenn sie so beschaffen sind, daß man sich ihnen zu nähern, oder sie auch nur zum Theil zu realisiren gar nicht im Stande ist. Daß nun das Ideal von einem ethisch-bürgerlichen Staate von dieser Beschaffenheit sey, lehrt die ganze Darstellung deßelben, wie sie in der philosophischen Religionslehre vorkommt. Es gehörte wirklich die Geschicklichkeit eines Kant darzu, um dieses Ideal in das Gebiet der moralischgesetzgebenden Vernunft zu verpflanzen. Und doch hat dieser Meister in der Verbindung philosophischer Begriffe und Grundsätze um die Pflichtmäßigkeit der Realisirung eines ethisch-bürgerlichen Staats zeigen zu kön-

nen, zu schwankenden Ausdrücken und zu Bildern, die nur eine dunkele und verwirrte Vorstellung geben können, seine Zuflucht nehmen müßen. Er personificirt zum Beyspiel zu ienem Behuf das böse Princip, und stellt es als eine außer uns befindliche starke Kraft dar, der nur durch die Vereinigung der Kräfte mehrerer Menschen soll Widerstand geschehen können, welches leztere eigentlich verstanden doch ganz falsch ist, indem ieder Mensch blos durch eigene Macht das Böse zu bekämpfen hat, und in diesem Kampfe dadurch, daß andere Menschen sich zu einer ethischen Gesellschaft vereinigt haben, und er dieser Vereinigung beyzutreten gesonnen ist, oder schon wirklich beygetreten ist, nicht im geringsten unterstüzt wird, sondern denselben mit eben dem Aufwande von Kräften zu vollbringen hat, als wenn gar keine Menschen außer ihm da wären.

6. Auf welche Art übrigens das Ideal von einem ethisch-bürgerlichen Staate in die philosophische Religionslehre hineingekommen sey, läßt sich auch wieder aus der besondern Absicht dieses Werkes, die lehren unsers Kirchensystems auf Grundsäze der Vernunftreligion zurückzuführen, leicht einsehen. Zu den Artikeln unsers Kirchensystems gehört nämlich auch der Artikel von einer allgemeinen Kirche, als einer Gemeinschaft aller Heiligen unter der Regierung des Geistes Gottes. Ein Analogon von diesem Kirchenartikel giebt die Idee von einem ethischen Staat Gottes ab, und so kam wohl den Absichten der philosophischen Religionslehre gemäß die Idee von einem ethischen Staat Gottes unter die Aufgaben der reinen moralischgesezgeben-

den

den Vernunft. Ein anderer Philosoph würde aus der Pflicht, die Erkentniß der Wahrheit und der moralischen Religion zu verbreiten, die moralische Nothwendigkeit erwiesen haben, Anstalten zu errichten und zu unterstützen, wodurch Erwachsene und Unerwachsene über ihre Pflichten belehrt, aufgeklärt und zur Ausübung derselben ermuntert werden, und die Beschaffenheit dieser Anstalten aus den moralischen Zwecken derselben bestimmt haben. Bey einer solchen Behandlungsart dieser Sache würde sich aber wenig über die Nothwendigkeit einer Kirche aus bloßer Vernunft haben sagen laßen; ia die ganze Behandlungsart hätte kein Ansehen der Neuheit und Originalität gehabt, das sie allerdings durch den vielversprechenden Namen eines auf Erden zu errichtenden ethischen Staats Gottes erhalten hat.

* * *

In dem dritten Stücke der philosophischen Religionslehre ist auch des Verfaßers ausführliche Erklärung über den vorzüglichern Werth der moralischen Auslegung einer für göttlich gehaltenen Schrift und des öffentlichen Kirchenglaubens, und über das Verhälniß dieser Auslegung zur grammatisch-historischen und gelehrten Interpretation der heiligen Schrift und des Kirchenglaubens enthalten. Da nun dieser Erklärung von manchen schon unbedingt beygestimmt worden ist; andere hingegen die vom Verfaßer so sehr angepriesene moralische Interpretation für etwas, so dem Christenthume äußerst nachtheilig seyn müße, ausgegeben haben;

ben; so halte ich es um so mehr für meine Pflicht, die Grundsätze dieser moralischen Interpretation einer Prüfung zu unterwerfen. Ich will aber wieder erst angeben, was in der philosophischen Religionslehre davon gesagt worden ist.

I. „Die Idee von einem ethischen gemeinen Wesen oder von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen ist die Idee von einer **Kirche**, welche insofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die **unsichtbare Kirche** heißt; die **sichtbare Kirche** aber ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit iener Idee zusammenstimmt, und die **wahre sichtbare Kirche** ist dieienige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann darstellt." Philos. Religionslehre S. 140—142.

II. „Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine und wahre Kirche gründen kann, weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt; indeßen daß ein bloß auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten in Beziehung auf das Vermögen ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumständen hinlangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf ienen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen. Diese Begründung einer

ner Kirche, als einer Vereinigung vieler Menschen unter der Gesinnung alle Pflichten zu beobachten, bedarf daher einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewißen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannichfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Den Glauben an solche statutarische Gesetze, die uns nur durch Offenbarung kund werden können, kann man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben, den **Kirchenglauben** nennen. Dieser muß aber allezeit ein Mittel der Befriedigung und Ausbreitung von ienem seyn." Philos. Religionsl. S. 145—149.

III. „Wenn es nun also nicht zu ändern steht, daß nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben, als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letztern beygegeben werde; so muß man auch eingestehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung deßelben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung, schwerlich durch **Tradition**, sondern nur durch **Schrift**, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenoßen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung seyn muß, hinreichend besorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniß der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiß zu seyn. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bey denen (und gerade bey diesen am meisten) die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte

Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: Da stehts geschrieben." Philos. Religionsl. S. 152.

IV. „Um nun aber mit einem solchen Kirchenglauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen, (er sey nun Zweck nur oder Hülfsmittel), dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht intereßiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote, (was das wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich seyn, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. Man wird auch finden, daß es mit allen Alten und Neuern zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten iederzeit so ist gehalten worden, und daß vernünftige wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach, nach gerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. Auch kann man dergleichen Auslegungen

gungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Kirchenglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sey von ihnen auch durchaus so beabsichtiget worden, sondern dieses dahin gestellet seyn läßt, und nur die Möglichkeit, die Verfaßer derselben so zu verstehen annimmt. Die Vernunftreligion enthält also das oberste Princip aller Schriftauslegung. Philos. Religionsl. S. 157—161.

V. „Dem moralischen Schriftausleger ist nun noch ein anderer beygesellet, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Schriftgelehrsamkeit ist nämlich darzu erforderlich um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion (denn die muß um allgemein zu seyn, iederzeit auf bloße Vernunft gegründet werden) im Ansehen zu erhalten, wenn sie gleich nichts mehr ausmacht, als daß der Ursprung der heiligen Schrift nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte. Aber nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Uebersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiß seyn? daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausgebreitete historische Kentniß und Kritik benutzen muß, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meynungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniß geöfnet werden kann." Philos. Religionsl. S. 162 u. 163.

VI. „Reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger der Schrift und des Kirchenglaubens, von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt giltig, der zweyte aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewißes Volk zu einer gewißen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln.“ Philos. Religionslehre S. 166. (*) — —

Meiner Einsicht nach enthält diese Erklärung über den Gebrauch einer für göttlich gehaltenen Schrift und über das Verhältniß der moralischen Benuzung derselben zur gelehrten Auslegung ihres Sinnes manches Wahre, aber auch manches Falsche, Unbestimmte, Schwankende, und eben deßwegen auch ganz Unanwendbare. Ich will mir daher die Mühe geben, beydes gehörig von einander zu trennen.

1. Bekanntlich hat die Auslegung der Schriften des Alten und Neuen Testaments (auf welche Schriften die

(*) Es kommen außer in den angeführten Stellen noch hin und wieder in der philosophischen Religionslehre Erklärungen über die moralische Auslegung vor, die bey der Beurtheilung dieser Auslegung in Betrachtung zu ziehen sind. Ich will sie daher noch kurz anführen. S. 116. wird gesagt; die moralische Interpretation müße für Pflicht gehalten werden. Nach S. 182 und 204 ist die moralische Interpretation nur so lange nützlich und nöthig, bis die reine moralische Religion allgemein eingeführt worden ist, und iene bereitet diese Einführung vor. Nach S. 250. dient die moralische Interpretation auch dazu, die Ungelehrten und Layen von der Unterwürfigkeit unter die Schriftgelehrten und Cleriker zu befreyen.

die Grundsätze der moralischen Interpretation in der philosophischen Religionslehre allein angewendet werden) mancherley Schicksale gehabt, und ohngeachtet alle christliche Sekten darinn mit einander übereinstimmen, daß zum wenigsten die Schriften des Neuen Testaments die vorzüglichste Quelle der wahren christlichen Glaubenslehre seyen; so ist man doch niemals in der christlichen Kirche darüber einig gewesen, wie diese Schriften zu benutzen seyen, und auf welche Art man den Inhalt derselben zu erforschen habe. Besonders waren von ieher viele Lehrer des Christenthums der von den Juden herrührenden Meynung zugethan, man müße ieder Stelle der heiligen Schrift so vielerley Bedeutungen beylegen, als sich nur immer dabey als möglich denken laßen, und diese vielerley Bedeutungen lägen selbst nach der Absicht der Verfaßer und des göttlichen Urhebers der heiligen Bücher in den Worten derselben drinne. Auf diese Meynung gründet sich die **allegorische** Auslegung der heiligen Schrift, vermöge welcher man alles in dieselbe hineintragen konnte, was man in derselben finden wollte. — Man würde aber wohl dem Verfaßer der philosophischen Religionslehre Unrecht thun, wenn man die von ihm empfohlne moralische Auslegung der heiligen Schrift für eine Art von iener allegorischen, iezt bey allen aufgeklärten Schriftgelehrten im übeln Ruf stehenden Auslegung ausgeben wollte; denn iene Auslegung der heiligen Schrift beruhet auf ganz anderen Principien, als auf welche diese sich stützt. (*)

2. Hätte

(*) Inzwischen sollte man doch aus der Note zu S. 116. beynahe schließen, der Verfaßer halte es für erlaubt, mehr als

2. Hätte der Verfaßer der philosophischen Religionslehre durch die Anempfehlung der sogenannten moralischen Auslegung der heiligen Schrift nichts weiter, als folgendes sagen und behaupten wollen; — Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind nun einmal in dem aufgeklärtesten Welttheile das Fundament des öffentlichen Kirchen- und Volks-Glaubens: Man würde aber, so wie die Sachen in Ansehung der Aufklärung des großen Haufens iezt noch stehen, lauter Verwirrung anrichten, und sogar zu den gröbsten Ausschweifungen und zum gefährlichsten Unglauben bey dem großen Haufen Anlaß geben, wenn man das Ansehen iener Schriften angreifen, und ihren göttlichen Ursprung oder die Giltigkeit ihres Innhalts für alle Menschen im geringsten streitig machen wollte. Man muß sie also bey ihrer Autorität so lange erhalten, als diese Autorität für den großen Haufen noch unentbehrlich ist, und in moralischer Rücksicht Vortheile bringt. (*) Allein in ienen Schriften, besonders in den Schriften des Alten Testaments kommt auch sehr vieles vor, deßen Erkentniß und Fürwahrhalten uns moralisch ganz und gar nichts

als einen Sinn bey den Worten der heiligen Schrift zu statuiren. Doch dieß streitet zu sehr mit den anderweitigen Erklärungen über die moralische Interpretation, und man darf also wohl keine Rücksicht darauf nehmen.

(*) Es verräth wenig Kentniß des großen Haufens selbst in protestantischen Ländern, wenn der Verfaßer S. 280. versichert, der reine Religionsglaube sey nicht allein iedem Menschen begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig, und laße sich ihm, ohne ihm vorher etwas davon

nichts nutzt, und auf unsere Beßerung nicht den mindesten Einfluß haben kann; ia sogar, zur Regel des Betragens erhoben, dieser Beßerung Abbruch thun würde: Damit nun aber auch solche Stellen der heiligen Schrift, welche dem buchstäblichen Sinne nach gar nichts enthalten, was auf Moralität Beziehung hat, den Hauptzweck der wahren moralischen Religion und auch des wahren Christenthums befördern helfen, so muß man in dieselben, wenn darüber öffentliche Vorträge an das Volk gehalten werden sollen, nachdem man sie vorher buchstäblich richtig ausgelegt hat, irgend einen moralischen Sinn hinein legen, und einen Gedanken damit verknüpfen, durch den entweder die Erkentniß der menschlichen Pflichten befördert, oder der Vorsatz, ein beßerer Mensch zu werden, belebt wird; — Hätte der Verfaßer durch die Anempfehlung der moralischen Auslegung der heiligen Schrift nur dieses sagen wollen; so mögte gewiß wenig dagegen einzuwenden seyn. Auch haben seit den ältesten Zeiten des Christenthums alle aufgeklärte Lehrer deßelben, denen es darum zu thun, aus ihren Zuhörern und Lesern moralisch beßere Menschen

davon gelehrt zu haben, ganz und gar abfragen. Es könnte freylich so seyn, und wird auch hoffentlich durch Verbeßerung des Unterrichts in den Volksschulen bey uns so weit kommen. Allein bis iezt ist die Einsicht des gemeinen Mannes selbst bey den Protestanten noch nicht so weit gediehen, und die blinde Unterwürfigkeit unter irgend eine Autorität, die ihm der politische und geistliche Despotismus beybrachte, ließ es bisher mit ihm nicht so weit kommen.

schen zu machen, dieienigen Stellen des Alten und Neuen Testaments auf diese Art angewendet und benutzt, welche dem Buchstaben nach eben nichts sich auf Moralität beziehendes enthalten. (*) Unsere besten Prediger iezziger Zeit befolgen diese Methode, die heilige Schrift zum Vehikel einer moralischen Belehrung zu benutzen, noch immer, sobald die zum öffentlichen Vortrage vorgeschriebenen Stellen aus derselben nicht von selbst schon moralischen Innhalts sind (wie bekanntlich sehr oft der Fall ist), und es wird dieß auch wohl in der Folge noch ferner geschehen. Nur hat man diese Methode, die heilige Schrift zu benutzen und erbaulich zu machen, nicht eine moralische Auslegung der heiligen Schrift genannt, und zwar aus sehr wichtigen Gründen. (**)

3. Man

(*) Viele Kirchenväter gehören hierher und auch die Reformatoren der christlichen Kirche, z. B. Luther, der sogar in der Auslegung der zehen Gebote diese Manier befolgt hat.

(**) Die Wahl des Namens bey einer Sache ist doch wirklich nicht so ganz unbedeutend, daß man willkührlich damit verfahren könnte; denn sie hat auf die Vorstellung, die sich andere von der Sache machen, einen Einfluß. Eben daher brauche ich es wohl nicht erst zu beweisen, daß der Name moralische Auslegung für die Sache, die in der philosophischen Religionslehre darunter verstanden wird, ganz und gar unpaßend sey, indem diese Sache gerade das contradictorische Gegentheil von dem ausmacht, was nach dem Sprachgebrauche zu den Merkmalen des Begrifs der Auslegung gehört. So wenig es sich nun geziemt, mit dem Worte Laster dasienige zu bezeichnen,

was

3. Man würde sich aber ungemein irren, wenn man die in der philosophischen Religionslehre anempfohlne moralische Schriftauslegung für einerley mit iener von unsern Religionslehrern schon so oft gebrauchten Methode halten wollte, auch dieienigen Stellen der heiligen Schrift moralisch zu benutzen, welche unmittelbar nichts enthalten, was auf Moralität Beziehung hat. Diese moralische Benutzung der heiligen Schrift setzt nämlich die gelehrte Auslegung eben derselben voraus, und ist von dieser gelehrten Auslegung abhängig, oder wird durch dieselbe mit bestimmt. Von der moralischen Auslegung wird aber in der philosophischen Religionslehre gesagt, sie sey das höchste und oberste Princip aller Schriftauslegung, ihr sey die buchstäbliche und gelehrte Auslegung unterzuordnen, sie sey eine avthen-

was man bisher unter dem Worte Tugend verstanden hat, und dadurch den Sprachgebrauch zu verwirren; eben so wenig ist es auch erlaubt, mit dem Worte Auslegung ein Etwas zu bezeichnen, das das contradictorische Gegentheil einer Auslegung ist. Man berufe sich hierbey ia nicht auf den Ausdruck allegorische oder mystische Auslegung; denn dieienigen, die diesen Auslegungen ergeben waren, meynten wirklich sie fänden dadurch den wahren Sinn der biblischen Stellen, der von den Verfaßern derselben selbst beabsichtiget worden wäre. — Aber der Name moralische Auslegung trägt allerdings darzu bey, der darunter verstandenen Sache beßern Eingang zu verschaffen, und mancher, der von der Auslegung der Bibel eigentlich gar nichts versteht, meynt doch durch die moralische Auslegung zum Besitz der Geschicklichkeit, die heilige Schrift auszulegen, gekommen zu seyn. Dieß mag

avthentische von dem Urheber der heiligen Schrift herrührende, und für alle Welt giltige, die gelehrte Auslegung der heiligen Schrift hingegen sey nur eine doctrinale Auslegung eben derselben Schrift (*) Nun könnte man vielleicht sagen, es sey die Unterordnung der gelehrten Auslegung der Schrift unter die moralische nur in praktischer Rücksicht zu verstehen, und es zeige die Vorschrift, die gelehrte Auslegung der Schrift der moralischen unterzuordnen, nichts weiter an, als dieses: Man muß sich auch alle historische Stellen der heiligen Schrift auf irgend eine Art moralisch zu Nuze machen, und es ist überhaupt genommen beßer, die Stellen der heiligen Schrift auf Erbauung anzuwenden, als durch dieselben die Zahl unserer für die moralische Beße-

mag allerdings wohl auf die Wahl ienes Namens Einfluß gehabt haben.

(*) Eine avthentische Erklärung eines Gesetzes oder einer Schrift ist eine solche, die der Urheber des Gesetzes und der Schrift selbst macht. Eine doctrinale Erklärung eines Gesetzes und einer Schrift ist aber eine solche, die aus den Ausdrücken in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers und des Schriftstellers hergenommen wird. Jene muß allezeit dieser vorgezogen werden, und wenn beyde nicht zusammenstimmen, so ist die doctrinale Erklärung der avthentischen nachzusetzen und aufzuopfern. So erklärt sich auch Kant selbst über das Verhältniß beyder Auslegungsarten zu einander in dem Aufsatze über das Mislingen aller philosophischen Versuche einer Theodicee, welcher in der Berlinischen Monatsschrift vom Jahr 1791 im September-Stück enthalten ist.

Beßerung ganz unfruchtbaren Kentniße zu vermehren, und auf den Besitz dieser Kentniße irgend einen Werth zu legen. — Allein um unter der Unterordnung der gelehrten Interpretation der heiligen Schrift unter die moralische nichts weiter, als das eben Angezeigte zu verstehen; darzu ist selbst wieder eine Auslegung der Worte der philosophischen Religionslehre, in welchen das Verhältniß iener Interpretation der Schrift zu dieser bestimmt wird, erforderlich, welche von den wesentlichen Regeln der Auslegung abweicht, und die bis iezt noch keinen besondern Beynamen erhalten hat. Eine Regel der andern unterordnen, heißt nämlich nach dem allgemeinen giltigen Sprachgebrauche nichts anderes, als die eine Regel durch die andere bestimmen: So sind zum Beyspiel alle besondere Gesetze der Natur den allgemeinen Gesetzen eben derselben untergeordnet, oder iene werden durch diese bestimmt. Wenn also in der philosophischen Religionslehre gesagt wird: Die moralische Auslegung ist das oberste Princip aller Schriftauslegung, iene ist eine avthentische Auslegung der Schrift, und ihr muß die gelehrte und buchstäbliche Auslegung eben derselben Schrift untergeordnet werden; so kann dieß vernünftiger Weise in keinem andern Sinne genommen werden, als in folgendem: Die moralische Auslegung der heiligen Schrift schreibt der gelehrten Auslegung eben derselben Schrift Gesetze vor, nach welchen diese den Sinn der Stellen in der heiligen Schrift aufsuchen und bestimmen muß. — Nimmt man nun aber an, die sogenannte moralische Auslegung der heiligen Schrift sey der oberste Canon für die gelehrte Schriftauslegung, so geht eigentlich diese gelehrte

und buchstäbliche Schriftauslegung, die doch neben der sogenannten moralischen nach den Erklärungen in der philosophischen Religionslehre beybehalten werden soll, ganz und gar verloren. Die gelehrte Auslegung der Schrift muß nämlich alle ihre Erklärungen der Schriftstellen einzig und allein theils aus dem Sprachgebrauche, theils aus dem Zustande, den Sitten und den Meynungen des Zeitalters, worinn ein Theil der heiligen Schrift verfertigt worden ist, theils aus der Denkungsart und den Absichten der Verfaßer der Bücher der heiligen Schrift hernehmen und ableiten. Mit dieser Regel der gelehrten Schriftauslegung ist also die moralische Auslegung als oberster Canon derselben gelehrten Auslegung schlechterdings unvereinbar, und die moralische Auslegung enthält Principien der Interpretation, welche die gelehrte Auslegung gar nicht für giltig anerkennen kann. (*)

4. Durch

(*) So sonderbar und befremdend es auch manchem vorkommen mag, daß der Verfaßer der philosophischen Religionslehre die Unvereinbarkeit der moralischen Interpretation, als obersten Canons aller Schriftauslegung, mit der gelehrten Schriftauslegung nicht selbst sollte eingesehen haben; so muß man doch beynahe dieß annehmen und es läßt sich auch sehr begreiflich machen. Die ganze Theorie von der moralischen Schriftauslegung, wie solche in der philosophischen Religionslehre aufgestellt worden ist, trägt offenbar die Merkmale eines Werks der Uebereilung an sich, auf deßen Vollendung nicht der gehörige Fleiß verwendet worden ist. Von diesen Merkmalen will ich iezt nur eines anführen, mehrere sollen in der Folge noch angeführt werden. S. 158 wird im Texte gesagt, die

4. Durch die Unterordnung der gelehrten Auslegung einer für göttlich gehaltenen Urkunde und Schrift unter die sogenannte moralische Auslegung wird auch das dem gelehrten Ausleger dieser Urkunde und Schrift obliegende Geschäfft, von diesen nämlich darzuthun, daß sie göttlichen Ursprungs seyn können, um ihr Ansehen dadurch zu erhalten, ganz und gar unmöglich gemacht oder in elende Spielerey verwandelt. Von einer Schrift nämlich, von der soll angenommen werden können, daß sie göttlichen Ursprungs seyn könne, muß erwiesen werden, daß sie keine Vorschrift in sich enthalte, welche mit dem Sittengesetze streitet, und den Geboten deßelben Abbruch thut. Ordnet man nun die gelehrte Auslegung einer für göttlich gehaltenen Urkunde der moralischen Auslegung unter, und trägt man in alle

die uns zu Händen gekommene Offenbarung müße durchgängig moralisch interpretirt werden. In der Anmerkung auf dieser Seite aber (die allein in der zweyten Auflage befindlich ist) wird dieß wieder zurückgenommen, und eingestanden, daß sich manche Stelle des Alten Testaments nicht moralisch interpretiren laße, und dabey das im LIX Psalm enthaltene Gebet Davids um Rache gegen den Saul zum Beyspiel angeführt. Nun ließe sich allerdings dieses Gebet, wie auch der Verfaßer selbst einräumt, wohl noch moralisch interpretiren. Es kommen aber im Alten Testamente andere Stellen vor, die sich wahrlich nicht moralisch interpretiren laßen, wenn man auch die überspantesten Vorstellungen von der Inspiration des alten Testaments hat, und deren Inhalt ieden Menschen empören muß, der nur einiges Gefühl für Moralität hat. Man lese z. B. nur die empörende Grausamkeit,

Sätze und Erzählungen iener Urkunde einen moralischen Sinn hinein, wenn er gleich, im Fall diese Sätze und Erzählungen buchstäblich genommen und richtig erklärt werden, darinn gar nicht enthalten ist; so erhalten die absurdesten Fabeln und Lügen in derselben eine Beschaffenheit, nach welcher sie für unmittelbare göttliche Offenbarungen gehalten werden können. Dieß dient aber unleugbar darzu, das Ansehen solcher Fabeln und Lügen fernerhin zu erhalten und die Ausrottung des Aberglaubens zu erschweren. Daß ich hierbey aus den Behauptungen der philosophischen Religionslehre nicht etwa Folgerungen ableite, die keinesweges daraus abgeleitet werden dürfen, ergiebt sich schon aus demienigen, was S. 159. von der Art und Weise gesagt wird, wie die heidnischen Moral-Philosophen ihre fabelhafte Götterlehre benutzten, und sogar den ausschweifendsten Träu-

mereyen

samkeit, die David an den Nachkommen Sauls nach dem 21sten Kapitel des II. B. Samuelis ausübte, und wozu er weiter keine Veranlaßung hatte, als die ganz ungegründete Furcht, daß einer der Söhne Sauls ihm und seinen Nachkommen den durch Ungerechtigkeiten mancherley Art erhaltenen Thron wieder streitig machen könnte. Es setzt demnach wenig Bekanntschaft mit den Schriften und dem Inhalte des Alten Testaments voraus, wenn man vorschreibt, es müßen auch diese Schriften durchgängig zu einem moralischen Sinne gedeutet werden, und man muß wirklich über die moralische Interpretation noch nicht vollständig nachgedacht haben, wenn man sie das einemal auf alle Stellen der heiligen Schrift ausgedehnt haben, das anderemal aber nur auf gewiße Stellen eingeschränkt wißen will.

mereyen ihrer Dichter einen moralischen Sinn unterlegten, wobey noch die Bemerkung gemacht wird, daß sich so etwas ganz gut thun laße, ohne dadurch eben wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstoßen, weil lange vor der Entstehung dieses Volksglaubens die Anlage zur moralischen Religion im Menschen liege, und dadurch etwas vom Charakter dieser Religion in den Volksglauben und in die darzu gehörigen Dichtungen hineingekommen sey, ohne daß es die Urheber derselben selbst wußten. (*) Hat man nämlich iener Götterlehre erst einen moralischen Sinn untergelegt, und muß die buchstäbliche und gelehrte Interpretation dieser Götterlehre der moralischen untergeordnet werden; so ist ia diese Götterlehre für etwas an-

 zusehen,

(*) Ich mögte wohl wißen, womit der Verfaßer diesen Einfluß der moralischen Religion auf die Fabeln und Dichtungen des griechischen und römischen Volksglaubens beweisen wollte. Ihm sind doch die gründlichen Erklärungen die de Brosse, Pistorius und Heyne von der Entstehung der Mythologie der Griechen, Römer und anderer Völker gegeben haben, gewiß nicht unbekannt geblieben. Er hätte also auch die Fehler, die in diesen Erklärungen begangen worden seyn sollen, angeben sollen. — Uebrigens ist es auffallend, daß in der philosophischen Religionslehre, in welcher der menschlichen Natur ein eingewurzelter und unbesiegbarer Hang zum Bösen allgemein Schuld gegeben wird, die Anlage zum Guten im Menschen wieder auch als ungemein wirksam vorgestellt und von dieser Anlage vorgegeben wird, sie habe sogar auf Dichtungen und Fabeln Einfluß gehabt, bey welchen es unverkennbar ist, daß sie aus einem gänzlichen Nichtgebrauch der Vernunft entstanden sind.

zusehen, dem göttlicher Ursprung beygelegt werden kann, und wir müßen dieß trotz der Einwendungen zugeben, die etwa aus der gelehrten Auslegung dieser Götterlehre hergenommen und dagegen gemacht werden könnten. Soll also der gelehrte Schriftausleger beweisen können, daß eine für heilig gehaltene Schrift von Gott herrühren könne, und soll der Beweis, den er deßhalb führt, nicht eine höchst elende Spielerey ausmachen, die nur ganz tumme Menschen täuschen kann, von iedem vernünftigen und wahrheitsliebenden Menschen aber mit Recht verabscheuet wird; so muß er aus dem Innhalte und aus dem Ursprunge derselben (von dem Ursprunge der meisten für göttlich gehaltenen Schriften wißen wir mehrentheils wenig oder gar nichts, wir müßen uns daher bey der Prüfung der Möglichkeit ihres göttlichen Ursprunges vorzüglich an ihren Inhalt halten), nachdem er sie nach den Regeln einer gelehrten Auslegung und nach den Regeln der Kritik beleuchtet hat, darthun, daß sie nichts enthalten, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich macht, und sich hierbey auch nicht im mindesten durch die moralische Auslegung bestimmen laßen.

5. Auch verdient hierbey angemerkt zu werden, daß die moralische Auslegung, die in der philosophischen Religionslehre so sehr angepriesen wird, vermöge des gänzlichen Mangels der Regeln, nach denen sie angewendet werden darf, nothwendig auf sehr abentheuerliche Auslegungen der heiligen Schrift führen müße. Allerdings werden wohl einige Regeln über den Gebrauch dieser Auslegungen mitgetheilt; allein wie viel diese Regeln nutzen, sieht ieder leicht selbst ein, und erhellet auch aus

den

den Mustern einer moralischen Auslegung, die in der philosophischen Religionslehre mitgetheilt worden sind. S. 47. wird nämlich in Beziehung auf die moralische Interpretation gesagt: „Der moralische Sinn, den man einer Schriftstelle beylegt, muß für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabey aber zugleich der einzige seyn, nach welchem wir für uns etwas zur Beßerung aus einer Schriftstelle ziehen können;“ und S. 158. heißt es: „Die moralische Auslegung einer Schriftstelle ist giltig, wenn es nur möglich ist, daß die Schriftstelle sie annimmt, sollte es auch gezwungen herauskommen.“ Woraus man aber beurtheilen könne, daß ein gewißer moralischer Sinn der einzige sey, der in eine Schriftstelle paße, oder daß es möglich sey, die Schriftstelle nehme einen gewißen moralischen Sinn an, dieß ist in der philosophischen Religionslehre nirgends weiter bestimmt worden. Bey einer solchen beynahe völligen Gesetzlosigkeit der moralischen Interpretation kann man jeder Stelle der heiligen Schrift, die nicht an sich schon moralischen Inhalts ist, eine moralische Bedeutung geben, welche man nur will, und die Verfaßer derselben sagen laßen, was einem einfällt, wenn es nur moralisch ist. Ja nach dieser moralischen Interpretation wird eine und dieselbe Schriftstelle bald dieß, bald etwas anders bedeuten können, denn dem einem Menschen ist dieß, dem andern aber etwas anders zu seiner Beßerung und Erbauung tauglich. Und von dieser gänzlichen Gesetzlosigkeit der moralischen Auslegung enthält selbst die philosophische Religionslehre warnende Beyspiele. Fast alle Stellen der heiligen Schrift, die nicht an sich schon moralischen Innhalts sind, und in diesem Werke moralisch

inter-

interpretirt werden, sind so interpretirt worden, daß der gelehrte Kenner der heiligen Schrift zu diesen Interpretationen, ie nachdem er bey Laune ist, entweder lachen, oder den Kopf schütteln wird; der ungelehrte Leser der heiligen Schrift aber sie auch niemals mit der Schrift wird zusammenreimen können; denn der Verfaßer der philosophischen Religionslehre läßt in seinen moralischen Interpretationen die Schriftsteller des Alten und Neuen Testaments mehrentheils Dinge sagen, woran diese allen Regeln der Wahrscheinlichkeit nach niemals gedacht haben, und auch nicht denken konnten, ia auf welche die Schriftstellen nicht die geringste Hinweisung enthalten. Ich will dieß aus einigen Beyspielen zeigen. S. 47. wird die Geschichte vom Sündenfalle der Stammeltern des menschlichen Geschlechts (I Buch Mose Kap. 3.) moralisch interpretirt, und dabey gesagt, die Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Bösen in der menschlichen Gattung zusammt der nähern Bestimmung der Bösartigkeit dieser Gattung drücke die Schrift in iener Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt, wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bey ienem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Beßerung fähig, im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann,

vorge-

vorgestellt, und so dem erstern, der bey einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelaßen wird. Ich frage nun ieden, der irgend etwas von der gelehrten und buchstäblichen Auslegung der heiligen Schrift versteht, ob es wohl möglich sey, daß der alte Verfaßer der Nachrichten von dem, was im Paradiese mit den Stammeltern des menschlichen Geschlechts sich zugetragen haben soll, dadurch habe den Charakter der Bösartigkeit der menschlichen Gattung, und die Unbegreiflichkeit des Ursprunges des Bösen in der menschlichen Natur angeben wollen, und ob es wohl möglich sey, daß iene Geschichtserzählung diesen moralischen Sinn annehme? Wo steht in dieser Erzählung ein Wort davon, daß ein böser Geist die Menschen zum Sündigen verführt habe? Die Juden erhielten ia erst im babylonischen Exil die Vorstellung von einem bösen Geiste, als dem Urheber alles Bösen in der Welt. Der Verfaßer hätte also doch bey der moralischen Auslegung iener Geschichte zum wenigsten mit einigen Worten bemerken sollen, daß die Verwandlung der Schlange in einen bösen Geist aus der Philosophie der Juden herstamme, oder daß es nur seine eigene subiektive Ueberzeugung sey, es müße unter der Schlange (freylich aber allem Sprachgebrauche im Alten Testamente zuwider) ein böser Geist verstanden werden. Alsdann wüßte man doch einigermaaßen, wie man bey dieser moralischen Interpretation dran wäre. Auch kommt ia in das Ganze iener Geschichte wahrer Unsinn hinein, wenn man diese moralische Interpretation, die der Verfaßer davon giebt, auf

alle Theile derselben anwendet. Wer sich hiervon recht deutlich überzeugen will, der lese nur Eichhorns ganz vortreflichen und meisterhaften Commentar zu dieser Erzählung in der Urgeschichte. (*) Aus diesem Commentar wird man aber auch leichte ersehen, daß die Geschichte vom sogenannten Sündenfall der ersten Menschen einer moralischen Benutzung in einem ganz vorzüglichen Grade fähig sey, wenn man sie nur erst durch Anwendung der gelehrten und buchstäblichen Interpretation richtig verstanden hat. Diese Geschichte lehrt nämlich recht einleuchtend, wie unmoralisch und höchst verderblich in seinen Folgen der Hang des Menschen sey, sich in seinem Betragen nicht durch eigene Einsichten, sondern durch das Beyspiel anderer Menschen und sogar durch das Beyspiel der Thiere (wie bey der Eva der Fall war) bestimmen zu laßen. Dieses moralische Thema, das ich nicht weiter auszuführen brauche, paßt auf alle Theile der Geschichte, und wird durch dieselben recht treffend erläutert. — S. 107 — 115. kommt wieder eine weitläuftige moralische Interpretation vor, und zwar von dem Kriege, den nach der heiligen Schrift christlichen Antheils der Teufel mit der Gottheit über den Besitz der Menschen von jeher geführt haben soll, und in welchem der Teufel am Ende doch die Oberhand behält. Wenn Bayle (**) um die

(*) Im Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, Th. IV.

(**) Im historischkritischen Wörterbuche, Art. Xenophanes n. E.

die Lehrsätze der christlichen Dogmatik vom Teufel, wie solche zu seiner Zeit bestimmt wurden, lächerlich zu machen, einen solchen Krieg zwischen der Gottheit und dem Teufel über den Besitz der Seelen der Menschen fingirt, so ist das wohl zu entschuldigen, denn der Unterschied zwischen Dogmatik und Bibel war zu seiner Zeit noch gar nicht erörtert und erwiesen worden. Daß aber in unsern ietzigen Zeiten, nachdem für die richtige Interpretation des Neuen Testaments so viel geschehen ist, und der große Unterschied zwischen Bibel und Dogmatik kein Geheimniß mehr ausmacht, ein solcher Krieg zwischen Gott und dem Teufel über die Seelen der Menschen, bey welchem Gott so sehr den Kürzern zieht, fingirt, und als Lehre des Neuen Testaments und zwar von einem so einsichtsvollen, mit vielen Fächern der Gelehrsamkeit genau bekannten Manne, wie der Verfaßer der philosophischen Religionslehre ist, dargestellt wird; so ist dieß doch wirklich kaum zu verzeihen. Auch ist schwer zu begreifen, wie die S. 115. gegebene moralische Anwendung der Fiktion dieses Krieges aus dieser Fiktion heraus, oder hineingebracht werden kann. Aus der Fiktion folgt durch eine natürliche Reflexion über dieselbe ganz etwas anderes, als was als der moralische Sinn davon angegeben wird. — Zu den abentheuerlichen moralischen Interpretationen in der philosophischen Religionslehre gehört auch noch besonders die S. 109. in der Anmerkung gegebene moralische Interpretation des Kirchendogma's der Geburt des Stifters des Christenthums von einer iungfräulichen Mutter. Diese Geburt soll, wie der Verfaßer sagt, es möglich machen sich zu denken, daß der Stifter des Christenthums eine

vom angebornen Hange zum Bösen freye Person gewesen sey, in dem die Sinnenlust, die bey der Fortpflanzung unsers Geschlechts genoßen wird, uns in eine gar zu nahe Verwandschaft mit der Thiergattung bringe, und etwas sey, deßen wir uns zu schämen haben. Nun will ich hierbey nicht untersuchen, ob diese moralische Interpretation der iungfräulichen Geburt eines Menschen mit einer richtigen, nicht überspannten und nicht schwärmerischen Moral vereinbar sey, und ob der Genuß der Sinnenlust bey der Zeugung eines Menschen überhaupt genommen so unmoralisch sey, als er bey dieser moralischen Interpretation vorausgesetzt wird. Dieß muß ich aber wohl anführen, daß wenn ein Prediger vor einer aus gebildeten Menschen bestehenden Gemeinde das Kirchendogma von der iungfräulichen Geburt Christi so moralisch interpretirte, wie es in der philosophischen Religionslehre geschehen ist, derselbe sich gewiß durch seine moraliche Interpretation um allen Kredit bringen und die sittsamen Mitglieder des weiblichen Geschlechts schaamroth machen würde. — Nach dieser Erläuterung der Beschaffenheit der moralischen Interpretationen in der philosophischen Religionslehre kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß unsere Volkslehrer und Prediger bey der moralischen Benutzung der heiligen Schrift sich die moralischen Interpretationen, die in diesem Werke vorkommen, doch ia niemals zum Muster wählen, sondern die dabey zu befolgenden Regeln lieber aus den Predigten eines Spalding, Zollikofer, Reinhard und anderer abstrahiren mögen. Wenn sie ihre Bequemlichkeit zu Rathe ziehen, so werden sie freylich das erstere zu thun haben. Denn um

die Schrift so moralisch zu interpretiren, wie es in der philosophischen Religionslehre geschehen ist, darzu gehört nicht der allergeringste Grad von gelehrter Kentniß der heiligen Schrift, sondern Luthers Bibelübersetzung reicht bey dieser Interpretation auch vollkommen zu. Wollen sie aber ihre Pflicht beobachten, durch die moralische Benutzung der heiligen Schrift Nutzen stiften, und die Meynung bey dem großen Haufen nicht aufkommen laßen, man könne aus der heiligen Schrift machen, was man wolle; so müßen sie von den eben genannten Männern lernen, wie durch Hülfe einer gelehrten und buchstäblichen Interpretation der heiligen Schrift viele für die Erkentniß und Ausübung unserer Pflichten sehr nützliche Gedanken sich in derselben finden laßen, die deßwegen der große Haufe, dem die Schrift heilig ist, gerne annehmen wird, weil er sie als in der Schrift gegründet, nicht aber als in dieselbe ganz willkührlich und eigenmächtig hineingetragen ansieht.

6. Da die Hauptabsicht bey der moralischen Interpretation, die in der philosophischen Religionslehre so sehr anempfohlen wird, offenbar dahin geht, vermittelst derselben die wahre moralische Religion auszubreiten und moralische Aufklärung bey dem großen Haufen zu befördern; so ist auch noch zu untersuchen, ob die durchgängige oder auch partielle Deutung der heiligen Schrift und der Symbole des Kirchenglaubens zu einem moralischen Sinne auch wirklich das beste und sicherste Mittel sey, um die blinde Anhänglichkeit des

 großen

großen Haufens an den Buchstaben des Kirchenglaubens zu vermindern, und ihm dafür die Grundsätze der moralischen Religion einzuflößen. So viel ist ganz gewiß, daß der religiöse Volksglaube bisher bey uns schon dadurch ganz ungemein verbeßert, und die Anhänglichkeit an manchen für die Ausübung der moralischen Religion gefährlichen Aberglauben sehr vermindert worden ist, daß unsere Religionslehrer gewiße Dogmen des Kirchenglaubens, die zur Erkentniß und Ausübung unserer Pflichten gar nichts beytragen, und denselben sogar entgegen wirken, in ihren Vorträgen an das Volk gar nicht mehr berührten. Dadurch sind diese Dogmen in Vergeßenheit gerathen, und können also der Ausbreitung und Befestigung der moralischen Religion beym großen Haufen weiter keinen Eintrag thun. Trägt man nun aber diese Dogmen wieder vor, so steht, gesetzt auch daß man ihnen einen moralischen Sinn unterlegte, doch immer zu befürchten, daß der große Haufen die moralische Deutung, die so oft sehr gezwungen herauskommen muß, und mit dem buchstäblichen Sinne der Dogmen in gar keinem Zusammenhange steht, vergeßen, und sich an den buchstäblichen Sinn derselben, der für ihn weit leichter zu faßen ist und mit seinen Neigungen und Irrthümern oft in genauer Verbindung steht, halten werde. Die Erfahrung giebt uns schon hiervon einen Beweis an die Hand. Haben denn die heidnischen Moral-Philosophen bey den Griechen und Römern durch ihre moralische Auslegung der fabelhaften Götterlehre irgend einen Nutzen gestiftet, und eine reine moralische Religion unter dem großen Haufen

Haufen verbreitet? Troß aller dieser Auslegungen blieb der große Haufe dem Buchstaben der fabelhaften und alle Immoralität begünstigenden Götterlehre getreu, und die Philosophen wurden mit ihrer moralischen Auslegung dieser Götterlehre noch überdieß verspottet. — Allenfalls könnte man sagen, die moralische Interpretation eines auf Moralität gar keine Beziehung habenden Kirchenglaubens diene doch darzu, den großen Haufen auf die künftige Annahme einer moralischen Religion vorzubereiten. Wenn dieß aber auch wahr ist, so ist doch das Christenthum (*) einer moralischen Auslegung nicht bedürftig. Daßelbe stützt sich nämlich,

 wie

(*) Ich unterscheide Christenthum von dem christlichen Kirchenglauben, wie wohl ieder, der mit dem einen und dem andern Bekanntschaft hat, auch thun wird. Leider ist aber in der philosophischen Religionslehre auf diesen Unterschied nicht die allermindeste Rücksicht genommen worden; vielmehr wird er in ihr gänzlich ignorirt, und die Dogmen des Kirchensystems, die zum Theil aus dem Aberglauben, aus der Unbekanntschaft mit den Grundsprachen der heiligen Schrift und aus der Unterordnung der gelehrten Interpretation des Neuen Testaments unter die Grundsätze der Hierarchie entstanden, oder durch dieselben bestimmt worden sind, werden in derselben mehrentheils als Lehren des Christenthums angesehen, und z. B. die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, von der Dreyeinigkeit (durch welche nach S. 214. die ganze reine moralische Religion ausgedrückt worden seyn soll), von der Inspiration der Bücher des Neuen Testaments (davon in diesem neuen Testamente kein Wort steht) immer für Lehren der Bibel christlichen Antheils ausgegeben.

wie auch in der philosophischen Religionslehre zugestanden wird, auf reine Vernunftreligion und enthält dieselbe in sich. Warum will man also dem großen Haufen, der an die Heiligkeit und Zuverläßigkeit der Urkunden des Christenthums glaubt, nicht mit der in ihm enthaltenen moralischen Religion durch eine buchstäblich richtige Auslegung dieser Urkunden bekannt machen, sondern ihm erst durch die moralische Interpretation der Kirchendogmen den Kopf verwirren, und ein Schwanken zwischen der moralischen Religion und dem religiösen Aberglauben hervorbringen. Wenn also eine Kirche etwa auf Ovids Metamorphosen, oder auf ein ähnliches, lauter Fabeln und Ungereimtheiten enthaltendes Buch durch einen Zufall gegründet worden wäre, so mögte allenfalls die moralische Interpretation einigen Nutzen haben können, und zum wenigsten die Vorstellung von einer moralischen Religion in den Gemüthern d-rer, die einem solchen Kirchenglauben anhängen, zuerst wieder in Anregung bringen. Aber das reine ächte Christenthum bedarf dieses Hülfsmittels nicht, um von den Schlacken des Aberglaubens nach und nach gereinigt zu werden, und eine wahre moralische Religion

ben. Hierdurch ist die Theorie von der moralischen Interpretation noch schwankender und unbestimmter geworden, indem bey derselben gar kein Unterschied zwischen dem gemacht wird, was in einer für göttlich gehaltenen Urkunde wirklich gelehrt wird, und was die doctrinale Auslegung des heiligen Buchs in daßelbe aus Mangel einer gelehrten Kentniß seines Innhalts hinein vernünftelt hat.

gion hervorbringen zu können. Die Lehre des Heiligen des Evangeliums ist wirklich für alle Menschen giltig. Sie steht in unmittelbarer Verwandschaft mit der Vernunft des Menschen, und es hat, wie ich nach meiner Einsicht bekennen muß, weder in ältern noch in neuern Zeiten einen Weisen gegeben, der über die Religion und über die moralische Bestimmung des Menschen erhabener und der allgemeinen Vernunft angemeßener gedacht hätte, als der Stifter des Christenthums. *) — Es ist überdieß die Pflicht aller gewißenhaften Volkslehrer, den großen Haufen, deßen moralische Kultur ihm anvertrauet worden ist, nach und nach dahin zu bringen, daß derselbe des Vehikels der positiven, auf Offenbarung und Geschichte beruhenden Religion zur Erkentniß und Ausübung seiner Pflichten

(*) Wenn mancher seit der Herausgabe der philosophischen Religionslehre gesagt hat; Der Königsbergische Weltweise habe nun dasienige vollendet, was Christus in Ansehung der Predigt einer wahren Religion angefangen aber unvollendet gelaßen habe; so beweißt dieß weiter nichts, als daß es unter unsern Philosophen welche giebt, die vom Christenthum keine andere Idee haben, als welche ihnen Luthers Catechismus verschafft hat. Eine solche grobe Unwißenheit berichtigen zu wollen, das wäre ia aber wahre Zeitverschwendung. Ich will daher nur noch diesem scharfsinnigen Beurtheiler des Christenthums rathen, daß er das Evangelium Johannis in irgend einer guten Uebersetzung durchlese. Hat er nicht allen Sinn für Wahrheit verloren, so wird ihn dieß gewiß von der Falschheit seines Urtheils überzeugen.

ganz und gar nicht weiter bedürfe, und daß der auf ein heiliges Buch gegründete Kirchenglaube seine Giltigkeit nach und nach verliere, und in einen reinen, für alle Menschen einleuchtenden Kirchenglauben übergehe. Diese große und wichtige Revolution in der Denkungsart der Menschen, deren Hervorbringung der letzte höchste Zweck iedes Kirchenglaubens ist, und die auch Christus durch seine Lehre ganz eigentlich beabsichtigte, wie aus den obgleich fragmentarischen und sehr unvollständigen Nachrichten über ihn doch unleugbar erhellet, kann auch um deßwillen durch die moralische Interpretation eines schon vorhandenen, und mit Dogmen, die keine Beziehung auf Moralität haben, versehenen Kirchenglaubens bewirkt werden, weil diese moralische Interpretation den Glauben an die Wichtigkeit und Wahrheit gewißer Geschichten und Statute unterhält, dieser Glaube aber das wichtigste Hinderniß ist, das die Menschen abhält, sich in eine allgemeine Kirche zu vereinigen. Das Zeugniß der Geschichte spricht für meine Behauptung. Ist denn iemals schon durch die moralische Interpretation eines Kirchenglaubens und seiner positiven Dogmen irgend eine bedeutende Veränderung in der religiösen Denkungsart eines Volkes bewirkt worden? Zwar wird in der philosophischen Religionslehre S. 160. gesagt: „Das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen moralischen Deutungen, denen ungezweifelt gute Zwecke zum Grunde liegen.“ Den Beweis hiervon ist aber die philosophische Religionslehre schuldig geblieben, und er mögte auch wohl schwerlich zu geben seyn. Denn was es

auch

auch immer mit der Anführung des Alten Testaments im Neuen für eine Bewandniß haben möge, so ist doch so viel gewiß, daß weder Christus, noch auch die Apostel sich bey ihrem moralischen Unterrichte auf das Ansehen des Alten Testaments berufen, oder aus einer moralischen Deutung der Dogmen des Judenthums die Giltigkeit der Pflichten erwiesen haben, die den Anhängern des Christenthums, als solchen, obliegen. (*)

(*) Es hat mit dem Gebrauche des Alten Testaments im Neuen eine ganz eigene Bewandniß und es läßt sich über diesen Gebrauch nicht so leicht absprechen, als mancher wohl thut. Für den größten Theil der Juden war das Alte Testament das einzige Buch, das sie von Jugend auf lasen. Bey ieder Gelegenheit citiren sie daher Stellen aus demselben, ohne dadurch allezeit etwas beweisen zu wollen, so wie bey uns auch wohl ein mit den Schriften der Griechen und Römer sehr bekannter Mann selbst im freundschaftlichen Gespräch Stellen aus diesen Schriften anführt, die mit dem Obiekt des Gesprächs in einiger Verbindung stehen, ohne durch diese Citation seine Meynung allererst beweisen zu wollen. Mit einem Worte, was für die Griechen der Homer ist, das war auch für die Juden das Alte Testament. — Nun ist freylich auch nicht zu leugnen, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments sich manchmal auf Stellen des Alten Testaments berufen, um eine Behauptung zu beweisen, in welcher nach dem buchstäblichen Sinne derselben nichts von dem enthalten ist, was daraus erwiesen und abgeleitet wird. Hierbey nimmt man nun gemeiniglich an, die Schriftsteller des Neuen Testaments hätten den wahren Sinn der Stellen des Alten Testaments wohl beßer gekannt,

Christus hat vielmehr den gänzlichen Umsturz des Judaismus beabsichtiget, und denselben zu bewirken gesucht. Und dieser gänzliche Umsturz des Judaismus lag auch in dem Plane der Apostel, ob man ihnen gleich eine etwas zu weit gehende temporäre Nachsicht gegen die Anhänglichkeit der Christen aus den Juden an die Dogmen des Judaismus vorwerfen könnte. Und wäre wohl iemals eine Reformation des Christenthums zu Stande gekommen, wenn die Reformatoren der christlichen Kirche ihre Verbeßerungen des Papismus (welcher von den Lehren der katholischen Kirche, wie solche iezt

kannt, allein den Irrthümern und Vorurtheilen ihrer Zeitgenoßen, die einmal an die Autorität des Alten Testaments glaubten, nachgegeben, und diesen Glauben selbst zur Beförderung ihrer Absichten, und der Ausbreitung der neuen Religion benuzt. Allein wenn die Schriftsteller des Neuen Testaments so sehr den Vorurtheilen ihrer Zeitgenoßen nachgaben, und diese so viel, wie möglich schonten, ja dieselben zur Beförderung ihrer Absichten benuzten, warum haben dieselben niemals die Mythologie der Heyden, wenn sie diese zum Christenthum bekehren wollen, benuzt und accomodirt? Womit will man ferner beweisen, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments von den Stellen des Alten Testaments, die sie anführen, den wahren buchstäblichen Sinn eingesehen haben? Hatten sie es denn in der Erkentniß der Regeln der Interpretation so weit gebracht, als wie wir es gebracht haben? War es endlich nicht ein wahrer Betrug, wenn die Schriftsteller des Neuen Testaments das Alte Testament buchstäblich richtig verstanden, und demselben doch zu Beförderung ihrer Absichten einen andern Sinn beylegten?

Ich

jetzt in manchen Gegenden Deutschlands von den aufgeklärten Theologen dieser Kirche vorgetragen werden, ganz verschieden ist) auf eine moralische Interpretation der wesentlichen Dogmen deßelben hätten einschränken wollen. Eine moralische Interpretation der Dogmen des Papismus ist so gut möglich, als die moralische Interpretation irgend eines andern positiven Glaubensſatzes, und es mögte sich wohl in das Dogma von einem sichtbaren und untrüglichen Statthalter Christi durch eine moralische Interpretation ein weit wichtiger moralischer Sinn durch die moralische Interpretation

hinein-

Ich habe eine zu große Idee von der Aufrichtigkeit der Schriftsteller des Neuen Testaments, die allen Betrug gänzlich verabscheuten, als daß ich so etwas von denselben annehmen könnte. Diese Aufrichtigkeit derselben zeigt sich in allen ihren Schriften. So haben sie zum Beyspiel niemals vorgegeben, daß sie als von Gott inspirirte Männer schrieben. Sie erzählen nur, was sie gesehen und von glaubwürdigen Personen gehört haben, oder was sie selbst von den Angelegenheiten des Christenthums denken. Hierzu bedurfte es aber gar keiner Inspiration, und das Vorgeben derselben hätte ihre Nachrichten nur verdächtig gemacht. Ja ihre Aufrichtigkeit geht so weit, daß sie sogar ihre eigenen Irrthümer und Thorheiten nicht verschweigen, und daß man aus ihren Nachrichten von dem, was Christus that und lehrte, immer noch einen wichtigen Unterschied zwischen deßen Lehre und der ihrigen, die nicht allezit mit iener vollkommen übereinstimmt, abnehmen kann. Und diese musterhaft aufrichtigen Männer sollen sich eines frommen Betrugs bedient haben, um ihre Lehre und Ueberzeugungen auszubreiten?

hineinbringen laßen, als in das Dogma von der jungfräulichen Geburt Christi. Aber was hätte der Christenheit diese moralische Interpretation des Papismus gefruchtet, und hätte sie nicht offenbar uns unter dem Joche der Hierarchie erhalten, ia durch den moralischen Anstrich, den sie diesem Joche ertheilte, daßelbe nicht noch weit drückender und unzerbrechbarer gemacht, als es vorher war? — Dem Aberglauben und dem Pfaffenthum muß man einen offenbaren Krieg ankündigen, wenn sie sollen ausgerottet werden, und durch Betrug, sey er in seinen Absichten auch noch so gut, wird nie das Reich Gottes und der Wahrheit zu uns gebracht werden.

Im vierten Stücke der philosophischen Religionslehre werden die Principien der wahren moralischen Religion, wie auch die Principien, Quellen und mannichfaltigen Aeußerungen des Religionswahns angegeben und erörtert. Freylich sind die Behauptungen, die in diesem Stücke vorgetragen und erwiesen werden, der Hauptsache nach nicht neu, sondern mehrentheils schon von denen als wahr angenommen und erwiesen worden, welche die Vernunft für die Quelle und Richterin der Religion ansahen. Allein dem Verfaßer der philosophischen Religionslehre kann doch das Verdienst nicht streitig gemacht werden, daß er die Folgen der Principien der wahren Religion in ihrer ganzen Vollständigkeit in diesem vierten Stücke dargestellt, und besonders

iede

jede Absurdität des Religionswahns mit edler Freymüthigkeit (die man bisweilen in den vorhergegangenen Stücken der philosophischen Religionslehre vermißt) bis in die geheimen Schlupfwinkel des menschlichen Herzens, in die er sich oft zurückzieht, wenn er von der Vernunft angegriffen wird, verfolgt habe. Ich habe daher diesen Bemerkungen über die philosophische Religionslehre nichts weiter, als den herzlichen Wunsch beyzufügen, daß der gute Saame, der in diesem Werke in so reichem Maaße ausgestreuet worden ist, auch recht viele Früchte tragen möge. Das große Ansehen, das sich der Verfaßer durch seine vielen und unsterblichen Verdienste um die ganze Philosophie erworben hat, berechtiget mich zu der Erwartung, daß der obige Wunsch in Erfüllung gehen werde, und daß durch die philosophische Religionslehre das Reich des Lichtes werde erweitert, die Herrschschaft der Superstition und der Finsterniß aber, die immer den Keim zum Guten, den die Gottheit in die menschliche Natur legte, erstickte, um vieles werde vermindert werden. Und wenn ich gegen die Wahrheit mancher Behauptungen in diesem Werke Einwendungen vorgebracht habe, so ist es gewiß nicht in der Absicht geschehen, um den wahren und unläugbaren Werth deßelben für Zeitgenoßen und Nachwelt im geringsten ungewiß zu machen oder gar herabzusetzen; sondern iene Einwendungen sollen nur die Aufmerksamkeit meiner Zeitgenoßen auf manchen Abschnitt der philosophischen Religionslehre schärfen, welches um so nöthiger zu seyn schien, da auch die Gedanken, welche der große und meiner Lobeserhebungen nicht bedürftige

Ver-

Verfaßer in demselben zur öffentlichen Prüfung mitgetheilt hat, von vielen mit ganz blindem Beyfalle aufgenommen worden sind, (*) woraus man offenbar sieht, daß das Selbstdenken, welches zur Vervollkommnerung aller Wißenschaften unentbehrlich ist, und das der große Mann durch seine Schriften und Arbeiten unter seinen Zeitgenoßen verbreiten und befördern wollte, bis iezt noch bey sehr wenigen Wurzel gefaßt habe und zur Ausübung gebracht worden sey, und daß man sich vorzüglich nur an den Buchstaben dieser Schriften halte, ohne den Geist derselben im geringsten aufzufaßen. Ich bitte daher meine Leser, alle Einwendungen, die ich gegen die Richtigkeit gewißer Lehrsätze in der philosophischen Religionslehre vorgebracht habe, sorgfältig zu prüfen, und nur das Gute und Wahre, das in denselben enthalten seyn mag, zu behalten und zu benutzen.

(*) Vorzüglich hat die moralische Interpretation der Bibel ganz ungemeinen Beyfall gefunden, worüber man sich gar nicht zu verwundern hat, indem durch diese Interpretation mancher auf einmal zum Besitz der Geschicklichkeit, die Schrift auszulegen, gekommen zu seyn glaubt, ohne daß ihm die Erwerbung dieser Geschicklichkeit die geringste Mühe gekostet hat.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schulze, Gottlob Ernst,

Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre

Kiel 1795

Ph.pr. 1093 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041845-2
VD18 10611029